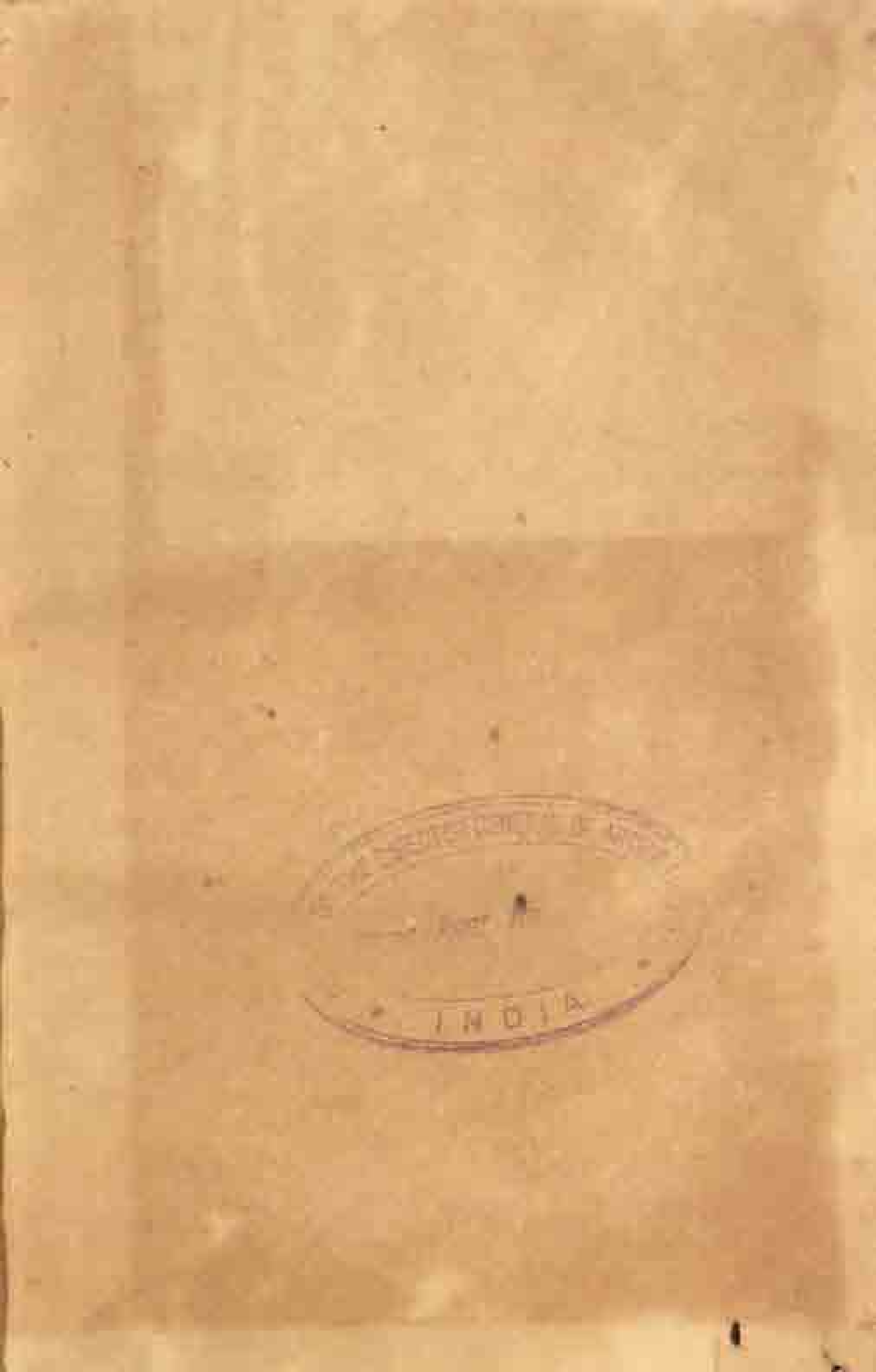




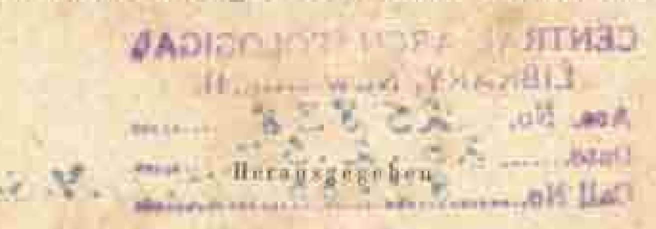

OFFICE OF THE DIRECTOR GENERAL OF ARCHÆOLOGY
Library Regr No
• INDIA •



Zeitschrift

der

Deutschen morgenländischen Gesellschaft.



Herausgegeben

von den Geschäftsführern,

in Halle Dr. Arnold, Dr. Gosche, in Leipzig Dr. Fleischer, Dr. Krehl,

unter der verantwortlichen Redaction

des Prof. Dr. Ludolf Krehl.



Ein und zwanzigster Band.

Mit neun lithogr. Tafeln.

Leipzig 1867

in Commission bei F. A. Brockhaus.

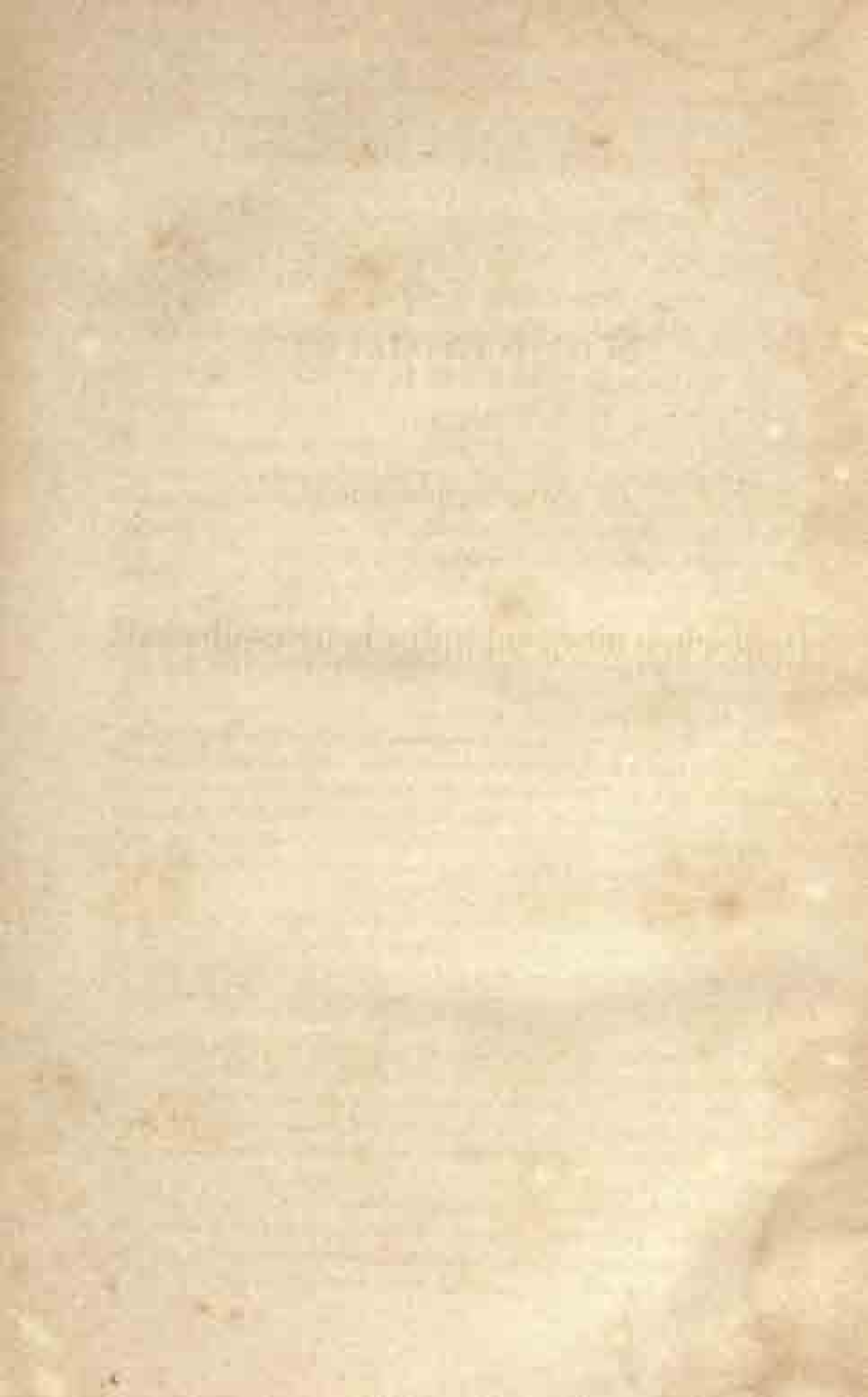


Inhalt

des zwanzigsten Bandes der Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft.

Inhalt.

Inhalt.



Protokollarischer Bericht über die in Halle am 25. September 1866 abgehaltene Generalversammlung der D. M. G.

Halle, 25. Sept. 1866.

Auf die (vgl. Ztschr. d. DMG. XX, S. XXVII) Seitens des geschäftsleitenden Vorstandes ergangene Einladung versammelten sich heute in der Wohnung des Herrn Prof. Dr. Gosche zu Abhaltung der vorgeschriebenen Generalversammlung die unterzeichneten Mitglieder der D. M. Gesellschaft.

Zunächst wurde der Abschluss der Rechnung der Gesellschaft vom J. 1865 vorgelegt und beschlossen, dass die Begutachtung der Monitur nachträglich angestellt und durch die Proff. Gosche und Arnold erledigt werden solle, indem zugleich die Leipziger Vorstandsmitglieder ermächtigt wurden, dem Cassenführer Décharge zu ertheilen.

Der Bericht des Secretariats wurde vorbehalten. Den nächsten Gegenstand der Verhandlung bildete die Erörterung der Frage über den von der Gesellschaft zu zahlenden Beitrag zur Bopp-Stiftung. Die Heidelberger Generalversammlung hatte (vgl. Zeitschrift Bd. XX, S. XIII) die Bestimmung darüber der diesjährigen Versammlung zu Halle überlassen. In Betracht der geringen Zahl der Anwesenden und des niedrigen Standes der Casse beschloss man, die endgültige Entscheidung vor der Hand noch auszusetzen und der nächsten Generalversammlung anheimzugeben. —

Es erfolgte sodann die Erstattung des Redactionsberichts durch Prof. Krehl und des Bibliotheksberichts durch Prof. Gosche. —

Ein neuer Abdruck der Statuten mit Hinzufügung der von den verschiedenen Generalversammlungen für nöthig erachteten Zusatzbestimmungen wurde beschlossen.

Die rückständigen wissenschaftlichen Jahresberichte sollen den Mitgliedern der Gesellschaft nach einer ausdrücklichen Erklärung des Hrn. Prof. Gosche in der Weise nachgeliefert werden, dass die erste Hälfte von 1859 bis 1861 mit dem ersten Hefte der Zeitschrift für d. J. 1867 versendet und die zweite Hälfte mit Einschluss des Jahres 1866 bis zur nächsten Generalversammlung beendigt wird. Den Jahresbericht für 1867 übernimmt Hr. Prof. Gosche ebenfalls der nächsten Generalversammlung vorzulegen.

Da die Zahl der Anwesenden eine so kleine ist, beschliessen dieselben, für dies Mal von einer Neuwahl der Vorstandsmitglieder abzusehen und die Vor-

standsmitglieder versprechen die ihnen übertragenen Aemter bis zur nächsten Generalversammlung fortzuführen.

Prof. Dr. Arnold aus Halle.
„ Dr. Fleischer aus Leipzig.
„ Dr. G. Gosche aus Halle.
Georg Hoffmann, stud. lingg. orr. aus Berlin.
Prof. Dr. Krehl aus Leipzig.
Dr. F. Mühlau aus Leipzig.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft für 1867 beigetreten:

676. Herr Alexander Gankine, Secretär des K. Russ. Consulats in Rustschuk.
677. „ Dr. S. Naschér, Rabbiner und Prediger in Berlin.
678. „ Dr. K. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (a. Rhein).
679. „ Jacob Lickel, Cand. zu Uthweiler im Unter-Elsass.
680. „ John Riley Robinson, South Terrace, Dewsbury.
681. „ Emile Senart, aus Reims in Frankreich, d. Z. Stud. orr. in Göttingen.
682. „ C. Andreas, aus Hamburg, d. Z. Stud. orr. in Leipzig.
683. „ Wassili Grigorieff, Kais. Russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg, Exc.
684. „ Rev. William Wickes, Principal of Huron College in London, Canada West.
685. „ Georg Fr. Franz Praetorius, aus Berlin, d. Z. stud. orr. in Leipzig.
686. „ Dr. Georg Mösinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg.
687. „ Dr. Joseph Zingerle, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient.
688. „ Adolph Wilh. Koch, aus Heilbronn, Cand. d. Theol. d. Z. in Leipzig.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft die ordentlichen Mitglieder:

Hr. Archivrath u. Bibliothekar Dr. J. H. Möller, gest. 12. März in Gotha.
„ Kirchenrath, Domherr u. Prof. Dr. Fr. Tuch, gest. 12. April in Leipzig.

Veränderungen des Wohnorts u. s. w.

Hr. Dr. F. R. Th. Boeicke, Lehrer an der Ritterakademie in Liegnitz.
„ Dr. H. Brugsch, jetzt in Berlin.
„ Capt. Duncan Cameron, jetzt Gefangener des Königs Theodor in Abyssinien.
„ H. Derenbourg in Paris, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la bibliothèque Impériale et professeur de Syriaque et d'Arabe au Séminaire israélite de Paris.
„ Dr. C. H. Ethé, jetzt in Hamburg.

Hr. Dr. Chr. Th. Ficker, Pfarrer in Schönefeld bei Elster (Sachsen).
" Graf Ad. de Gobineau, Kais. franz. Gesandter am K. griech. Hofe zu Athen.
" Prof. Dr. M. Haug, jetzt in Rottweil.
" Al. Kondriawtzew, Kais. Russ. Consul in Tulcia.
" Dr. O. Loth, jetzt in Meissen.
" Aug. Müller, jetzt Stud. orr. in Leipzig.
" Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Verweser u. Pfarrer an d. Sophienkirche in Berlin.
" Dr. H. Thorbecke, jetzt in Mannheim.
" Dr. E. Vilmar, Prof. d. Theol. an d. Univ. in Greifswald.
" Dr. C. A. Wünsche, ordentlicher Lehrer an der Realschule in Leipzig.

300 ℛ Unterstützung seitens der Kgl. Preuss. Regierung und 300 ℛ Unterstützung für d. Jahr 1866 seitens der Kgl. Sächsischen Regierung sind an die Kasse der Gesellschaft gezahlt worden.

Extract

aus der Rechnung über Einnahme und Ausgabe bei der Casse der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft auf das Jahr 1865.

Einnahmen.

Thlr	Ngr	₰	
2276 Thlr	13 Ngr	9 ₰.	Kassenbestand vom Jahre 1864.
307 "	20 "	— "	auf rückständige Jahresbeiträge der Mitglieder für frühere Jahre.
1080 "	25 "	4 "	Jahresbeiträge derselben für 1865.
160 "	— "	— "	Beiträge zweier im Laufe des J. 1865 eingetretener Mitglieder auf Lebenszeit.
25 "	— "	— "	Geschenk von J. Muir, Esqu. in Edinburgh.
88 "	— "	— "	Zinsen von hypothek. angelegten Geldern.
— "	— "	— "	für frühere Jahrgänge der Zeitschrift und für Abhandlungen.
25 "	28 "	5 "	zurückerstattete Auslagen.
1378 "	24 "	5 "	Unterstützungen, als: 300 Thlr — Ngr — ₰. von der Kön. Sächs. Regierung. 114 " 8 " 5 " (200 fl. rh.) von der Kön. Würtemberg. Regierung. 300 " — " — " von der Kön. Preuss. Regierung. 664 " 16 " — " (1050 fl. öst. W.) für 1864 u. 1865 von der K. K. Oesterreich. Regierung.
1540 "	12 "	5 "	820 Thlr 16 Ngr 3 ₰. durch die von d. Brockhaus'schen Bhdl. lt. Rechnung gedeckten Ausgaben. 719 " 26 " 2 " Baarzahlung v. letzterer.
6883 Thlr	4 Ngr	8 ₰.	Summa. Hiervon
3001 "	16 "	9 "	Summa der Ausgaben, verbleiben
3881 Thlr	17 Ngr	9 ₰.	Bestand.

Ausgaben.

Thlr	Ngr	₰	
1226 Thlr	12 Ngr	5 ₰.	für Druck der Zeitschrift und Abhandlungen, ingleichen für Lithographien, u. s. w.
110 "	— "	— "	Unterstützung orientalischer Druckwerke.
632 "	4 "	8 "	Honorare für die Zeitschr. und Abhandlungen.
489 "	— "	5 "	dergl. für den Redacteur, Sekretär, Bibliothekar, Bibliotheks-Bevollmächtigten und Rechnungsmonenten, sowie Provision der Buchh. F. A. Brockhaus auf d. Absatz u. für Versendung d. Zeitschr. u. Abhandlungen.
50 "	— "	— "	dergl. für Kassenführung.
50 "	— "	— "	Reisekosten zur Generalversammlung.
— "	— "	— "	zur Completirung der Bibliothek.
81 "	6 "	— "	für Buchbinderarbeit.
33 "	4 "	— "	Porti etc.
4 "	15 "	— "	für Druck und Ausfertigung von Diplomen.
38 "	5 "	8 "	Insgemein.
286 "	28 "	3 "	Deckung des von der Buchhandlung F. A. Brockhaus aus Rechnung 1864 creditirten Betrags.
3001 Thlr	16 Ngr	9 ₰.	Summa.

Prof. K. A. Weber,
als Monent

F. A. Brockhaus,
d. Z. Cassirer.

Verzeichniss der bis zum 30. April 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. die Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. G. zu Bd. XX, S. XXXIV—XXXVII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Grossbritannien u. Irland:

1. Zu Nr. 29. The Journal of the Roy. Asiatic Society of Great Britain and Ireland. New Series. Vol. II. Part 2. London 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XX. H. 4. Leipzig 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

3. Zu Nr. 199. Kochbe Jischak. Eine Sammlung ebräischer Aufsätze u. s. w., herausg. von *M. E. Stern.* 34. Heft. Wien, 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. VII. Juin 1866. T. VIII. Juillet. Août-Sept. Oct.-Nov. Déc. 1866. T. IX. Janv. 1867. 8.

Von der Königl. Gesellschaft d. Wissensch. in Göttingen:

5. Zu Nr. 239. a. Göttingische gelehrte Anzeigen. Gött. 1866. 2 Bände. 8.
 b. Nachrichten von der Königl. Gesellsch. d. Wissensch. und der Georg-Augusts-Universität aus dem J. 1866. Göttingen 1866. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

6. Zu Nr. 294. a. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. LI. H. 1—3. 1865. Oct.-Dec. Bd. LII. H. 1. 2 bis 4. Jänner—April. 1866. Wien. 8.
 b. Register zu den Bänden 41 bis 50 der Sitzungsberichte der philos.-histor. Cl. d. kaiserl. Akad. d. Wiss. V. Wien 1866. 8.
7. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 35. Bd. 1. u. 2. Hälfte. Wien 1865. 1866. 36. Bd. 1. Hälfte. Wien 1866. 8.
 b. Register zu den Bänden 1—XXXIII des Archivs für Kunde österreich. Geschichts-Quellen und zu den Bänden 1—IX (Jahrg. 1851—1859) des, eine Beilage des Archivs bildenden Notizenblattes. Wien 1866. 8.
8. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Erste Abth. Scriptores. VII. Bd. Theil 3. Wien 1866. — Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXIV. Bd. Wien 1865. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 212—214. Calc. 1865. No. 215—217. Calc. 1866. — New Series. No. 45. Calc. 1863. No. 47. Calc. 1864. No. 86. 87. Calc. 1865. No. 88. Calc. 1866. No. 89. Calc. 1865. No. 90—93. 96—98. Calc. 1866. 8.

---

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. X. no. VI. London. 1866. Vol. XI. no. 1. London. 1865. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 641. Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie d. Wissensch. zu Berlin. Aus dem J. 1865. Berlin 1866. 4.
12. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Juni—December 1866. Berlin 1866. 8.

Von dem Herausgeber:

13. Zu Nr. 911. Ibn-el-Athiri Chronicon quod perfectissimum inscribitur. Vol. I. Historiam anteislamicam continens, ad fidem codd. Berolinensium, Musei Britannici et Parisinorum ed. *C. J. Tornberg*. Publico sumtu. Lugd. Bat. 1867. gr. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

14. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. Part I. no. 2. Part II. no. 2. Calc. 1866. Special Number. Ethnology. Calc. 1866. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

15. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Déc. 1865. Janv. — Déc. 1866. Janv. 1867. Paris. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

16. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal- land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Nieuwe Volgreeks. 3e Deel, 2e Stuk. 1860. 4e Deel, 1e 2e Stuk. 1861. 3e. 4e Stuk. 1862. 6e Deel, 1e en 2e. 3e Stuk. 1862. 4e Stuk. 1863. 7e Deel, 3e. 4e Stuk. 1863. Amsterdam. 8. — Derde Volgreeks. 1e Deel, 3e Stuk. 'S Gravenhage, 1866. 8.

Vom Herausgeber und Uebersetzer:

17. Zu Nr. 1697. Le Guide des Égarés par Moïse Ben Maimoun, dit Maïmonide, publié pour la première fois dans l'original arabe et accompagné d'une traduction française et de notes critiques, littéraires et explicatives par *S. Munk*. Tome III. Paris 1866. 8.

Von Herrn Oberrabbiner Frankel:

18. Zu Nr. 1831. Jahresbericht des jüdisch-theologischen Seminars „Fraenckel'scher Stiftung". Breslau, am Gedächtnisstage des Stifters, d. 27. Januar 1867. Voran geht: Eine Abhandlung von Dr. B. Zuckermann: Das jüdische Maasssystem und seine Beziehungen zum griechischen und römischen. Breslau 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

19. Zu Nr. 1935. Hadîkat al-aḫbâr. (Beiruter Journal in arab. Sprache.) No. 425. 426 (doppelt). 428—438. 440—449. 451.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

20. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1866. I. Heft 1—4. II. Heft 1—4. München 1866. 8.

Von dem Verfasser, Herrn Prof. Garcin de Tassy:

21. Zu Nr. 2386. Cours d'Hindoustani à l'École Impériale et spéciale des langues orientales vivantes près la Bibliothèque Impériale. Discours d'ouverture du 3 Décembre 1866. Paris. 8.

Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:

22. Zu Nr. 2451. Compte-rendu de la Commission Impériale Archéologique pour l'année 1864. St.-Pétersbourg 1865. Hoch-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. Imp.-fol. St.-Pétersbourg 1865.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

23. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 4e année. XI. XII. Novembre. Décembre 1863. 5e année. I. IV—VIII. Janvier. Avril—Août. 1864. 7e année. IV. VI—XI. Avril. Juin—Nov. 1866. 8e année. I—III. Janv.—Mars. 1867. Paris. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

24. Zu Nr. 2631. *J. Th. Zenker*, Dictionnaire turc-arabe-persan. Türkisch-arabisch-persisches Wörterbuch. Heft X. XI. Leipzig 1866. 1867. (je 20 Exx.) fol.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

25. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Oct. u. Nov. Dec. 1866. nebst Titel des vierten Jahrganges. — Januar. Februar. März u. April 1867. Leipzig. 4.

Vom Herausgeber:

26. Zu Nr. 2811. Altarabische Gedichte über die Volkssage von Jemen als Textbelege zur Abhandlung „über die südarabische Sage." Von *Alf. von Kremer*. Leipzig 1867. gr. 8.

Von der Redaction:

27. Zu Nr. 2821. L'Économiste français, Jeudi 25 Janv. 1866. No. 156 5e année. 2e série. Paris. fol.

Vom Herausgeber:

28. Zu Nr. 2856. Ausführliches Lehrbuch der hebr. Sprache von *Friedrich Böttcher*, nach dem Tode des Vfs. hrsgeg. u. mit ausführl. Registern versehen von *Ferd. Mühlau*. 1. Bd. 2. Hälfte. Leipzig 1867. Lex.-8.

Durch Subscription:

29. Zu Nr. 2859. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 3—9. (Aug. 1866 — Febr. 1867.) Benares. Kl.-fol.

II. Andere Werke.

Von den Verfassern, Uebersetzern und Herausgebern:

2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. II. Theil. 1. u. 2. Lieferung. Masandaranische Sprache. Die Gedichtsammlung des Emir-i-Pasewary. In Verbindung mit *Mirza Muhammed Schafy* hrsgeg. von *B. Dorn*. St. Petersburg 1866. Gr.-8. (2 Exx.)

2897. Die Dinka-Sprache in Central-Afrika. Kurze Grammatik, Text u. dinkaisch-deutsch-italienisches Wörterbuch. Herausg. mit Unterstützung der kaiserl. Akad. d. Wissensch. in Wien von Dr. *J. C. Mitterrutzner*. Brixen 1866. 8.

2898. Todinet nàdit nà ngutu ti gwea na Kristi awàrö i kulya ti Bari i kiden na Afrika. Ko Baba Hanna Kutuk-nàculyeng Mitterrutzner. Brixen 1866. (Kurzer christlicher Unterricht geschrieben in der Sprache der Bari in Mittel-Afrika. Von *J. C. Mitterrutzner*.) Kl.-8.

2899. Globus coelestis arabicus qui Dresdae in Regio Museo mathematico asservatur a *C. H. Schier* Dresdensi illustratus. Lipsiae 1865. Kl.-4.

2900. Supplément des Commentaires sur la Divine Comédie de Dante Alighieri. Par *Ch. H. Schier*. Dresde 1865. Kl.-4.

2901. *J. Oppert*, Histoire des empires de Chaldée et d'Assyrie d'après les monuments depuis l'établissement définitif des Sémites en Mésopotamie (2000 ans avant J.-C.) jusqu'aux Séleucides (150 ans avant J.-C.). Versailles 1865. 8. (Extrait des Annales de philosophie chrétienne, T. IX, 1865, 5e série.)

2902. *J. Oppert*, Babylone et les Babyloniens. S. l. e. a. (Extrait de la 3e édition de l'Encyclopédie du XIXe siècle, actuellement sous presse.) Gr.-8.

2903. Ueber ein Fragment der Bhagavatî. Ein Beitrag zur Kenntniss der heiligen Sprache und Literatur der Jaina. Von *A. Weber*. Aus den Abhandlungen der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 1865. Erster Theil, Einleitung, und erster Abschnitt: von der Sprache der Bhagavatî. Mit 2 Tafeln. Berlin 1866. 4.

2904. *G. Rosen*, Geschichte der Türkei von dem Siege der Reform im J. 1826 bis zum Pariser Tractat vom J. 1856. In zwei Theilen. 1. u. 2. Theil. Leipzig 1866. 1867. Gr.-8.

2905. Die zweisprachige Inschrift von Tanis zum ersten Male herausgeg. und übersetzt von *S. L. Reinisch* und *E. R. Roesler*. Mit sieben Tafeln und einer Titelvignette. Wien 1866. Gr.-8.

2906. *A. Schiefner*, Ausführlicher Bericht über Baron P. von Uslar's kasikumükische Studien. (Mémoires de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg, VIIe Série. T. X, no. 12.) St. Petersburg 1866. Gr.-4.

Von der Kaiserl. archäologischen Commission zu St. Petersburg:

2907. Recueil d'antiquités de la Scythie. Publié par la Commission Impériale Archéologique. Livraison Ie. St.-Pétersbourg 1866. Gr.-4. — Mit dem dazu gehörigen Atlas. St.-Pétersbourg 1866. Imp.-fol.

Von den Verfassern und Herausgebern:

2908. *P. Schmidt*, De auctoritate et fide historiae Zosimi vitam Constantini Magni enarrantis. Halis 1865. 8.

2909. Ueber die an der königl. preussischen Universität Bonn entdeckten neuen Fragmente des Makarius [von *Joh. Gildemeister*]. Leipzig 1866. 8.

2910. *Ed. Sachau*, De Aljevâliqi ejusque opere quod inscribitur المعرّب adjecta textus particula. Halis 1867. 8.

2911. *Paul Schroeder*, De linguae phoeniciae proprietatibus. Particula I. Halis 1867. 8.

2912. *Fréd. de Rougemont*, L'âge de bronze ou les Sémites en Occident. Paris 1866. 8.

2913. *G. H. F. Nesselmann*, Noch einmal Donalitius-Schleicher. (Aus der Altpreuss. Monatsschrift. Bd. IV. Heft 1.) 8.

2914. Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch . . . hrsgeg. von *B. Jülg*. Innsbruck 1867. Lex.-8.

2915. *C. A. Holmboe*, 1. Om Helleristninger. 2det Afsnit. 2. Om en nordisk og indisk Vægtenhed. (Særskilt aftrykt af Vid. Selskab Forhandlinger for 1865.) 8.

2916. *C. A. Holmboe*, Om Eeds-Ringer. II. (Desgl.) 8.

2917. *C. A. Holmboe*, Ezechiel Syner og Chaldæernes Astrolab. Universitets Program for andet halvaar 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 lith. Taf.

2918. Statut der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 8.

2919. Verzeichniss der Beiträge für Gründung der Bopp-Stiftung. (Berlin 1866.) 4.

2920. Probebogen(?) eines bibliographisch genauen und ausführlichen Catalogs der reichhaltigen Sammlung hebr. u. jüd. Bücher u. Mss., nachgelassen vom Rabb. Jakob Emden, vom Oberrabb. M. J. Lewenstein in Paramaribo und Andern, welche gegen Ende 1867 öffentlich versteigert werden durch Frederik Muller in Amsterdam. 8.

2921. In Memoria di Meyerbeer. Meyerbeers Record. New poetical essays by *James Pincherle*. Trieste 1867. 8.

2922. L'Orient, l'Algérie et les Colonies françaises et étrangères. Revue bimensuelle. No 1. 10 Sept. 1866. 4.

2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4e année, ns. 16. 19—22. Paris 1866—67. 4.

b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger. 4e année, ns. 16. 19—22. Paris 1866—67. 4.

2924. Bijdragen tot de kennis der Alfoersche taal in de Minahassa (door *G. K. Niemann*), uitgegeven door het Bestuur van het Nederlandsche Zendelinggenootschap. 1ste Stuk. Rotterdam 1866. 8.

2925. العهد الجديد (Das neue Testament in das klassische Schrifttürkisch übersetzt vom Missionar *W. G. Schauffler.*)

2926. *H. L. Fleischer*, Der Morgenländer in Europa. (Vortrag gehalten in der 24sten Philologen-Versammlung zu Heidelberg am 28. Sept. 1865.) 4.

Von einem ungenannten Mitgliede der D. M. G.:

2927. The Gospel according to St. Matthew, in the Amharic language. Printed at the Mission-Press on St. Chrishona in Switzerland. At the request and expense of the British and Foreign Bible-Society. 1865. Kl.-8.

2928. The Acts of the Apostles, in the Amharic language. Printed &c. (wie in Nr. 2927). 1865. Kl.-8.

Von der Redaction:

2929. The Times of India. Vol. XXIX. Bombay: 13th December 1866. No. 23.

Von dem Comité für Baudenkmäler des westlichen Ostindiens:

2930. Architecture of Ahmedabad, the Capital of Goozerat, photographed by Colonel *Biggs*. With an historical and descriptive sketch, by *Theodore C. Hope*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India, under the patronage of *Premchund Raichund*. London 1866. Gr.-4.

2931. Architecture at Beejapoor, an ancient mahometan Capital in the Bombay Presidency, photographed from drawings by Capt. *P. D. Hart*, *A. Cumming*, and native draftsmen; and on the spot by Col. *Biggs*, and the late Major *Loch*, with an historical and descriptive Memoir by Capt. *Meadows Taylor*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of *Kursondas Madhowdas*. London 1866. Gr.-fol.

2932. Architecture in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. *Pigou*, *A. C. B. Neill* and Col. *Biggs*. With an historical and descriptive Memoir by Col. *Meadows Taylor*, and architectural notes by *James Fergusson*. Published for the Committee of Architectural Antiquities of Western India under the patronage of *Premchund Raichund*. London 1866. Gr.-fol.

2933. Inscriptions in Dharwar and Mysore. Photographed by the late Dr. *Pigou* and Col. *Biggs*. Edited by *T. C. Hope*. Printed for the Committee of Architectural Antiquities of Western India. London 1866. Gr.-fol.

Von der Ungarischen Akademie der Wissenschaften zu Pest:

2934. A Magyar nyelv Szótára (Herausgeg. von der Ungar. Akad. d. Wiss.) Bd. I. H. 1—5. Pest 1862. Bd. II. H. 1—5. Pest 1863. Bd. III. H. 1—6. Pest 1864. 1865. 4.

2935. Magyar és Német Zsebszótár. 2r Theil. (Deutsch-Ungarisch.) Ofen 1843. 12.

2936. A Magyar Tudományos Akademia Évkönyvei. Bd. X. H. 2. 6—14. Bd. XI. H. 1—3. Bd. XII. H. 1. 4.

2937. A Magyar Tudományos Akademia Jegyzőkönyvei. 1863. Bd. I. H. 1.

Pest 1864—1864. Bd. II. Heft 1. 2. Pest 1864—1865. Bd. III. 1. 2. Pest 1865. gr. 8.

2938. Nyelvtudományi Közlemények. Kiadja a Magyar Tudományos Akademia Nyelvosztályának Bizottsága. Bd. I. H. 1—3. Pest 1863. Bd. II. H. 1—3. Pest 1863—1864. Bd. III. H. 1—3. Pest 1864. Bd. IV. H. 1—3. Pest 1865. 8.

2939. Magyar Akademiai Értesítő. Bd. II. Pest 1861—1862. Bd. III. H. 1. Pest 1863—1864. gr. 8.

2940. Magyar Tudományos Akadémiai Almanach. 1866. Pest. 8.

2941. Kazinczy Ferenc és Kora. Pest 1859. Th. 1. (in 2 Bänden, von denen der erste das 1. u. 2., der zweite das 3. Buch enthält.) 4.

2942. Abuska. Csagataj-török Szógyűjtemény. Török kéziratból fordította *Vámbéry Ármin*. Pest 1862. gr. 8.

Von Râja Radhâkânta Deva Behadur in Calcutta:

2943. a. Çrî Mahâbhâratam | çrîman maharshi Vedavyâsa viracitam || Âdi parva || çrîla çrîyukta Vardhamânâdhi mahâmahiçvara mahârâjâdhirâja Mahtâb Cand Bahâdurasya âjñayâ vyayena ca | Vardhamâna Satyaprakâça yantrena mudritam | çrî Târakanâtha prabhriti budhagaṇair api pariçodhitam ca || Çakâbdhâh 1784 (=1862.) 4.
(Mahâbhârata, in Sanskrit, mit bengalischer Schrift. Âdi-parva 397 SS. Sabhâ-parva 125 SS.)

2943. b. Mahâbhârata | çrîyukta Jagan mohana-Tarkâlankâra dvârâ Bañga bhâshây anuvâdita, o çrîyukta Çyâmâcarana-Tattvavâgîça dvârâ pariçodhita haiyâ | Vardhamâna. | Çakâbdhâh, 1784. 4.
(Mahâbhârata, in bengalischer Uebersetzung in Prosa. Mit kleineren Typen als der Sanskrittext und in gespaltenen Columnen. Âdi-parva 382 SS. Sabhâ-parva 115 SS. 4.)

Von H. Destur Bahrâmji in Bombay:

2944. Pegambar sâheb aço Zartosht | nâ janmârânâ chevâl mân. | Mumbai sane 1233 Iazdajardi.
(Das Zertusht-nâma des Bahrâm, aus d. Persischen in das Guzerati übersetzt von Destur Bahrâmji. Bombay, 1864.) 8.

2945. Tafsire Gâhambâr. (Die Erklärung des Gâhanbârs. Von Destur Bahrâmji, in Guzerati. Bombay, 1863.) 8.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliches Mitglied ist der Gesellschaft beigetreten:

689. Herr R. Steck, reformirter Pfarrer in Dresden.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Herr Dr. Ph. Fr. von Siebold, † 18. Oct. 1866 in München.

Ferner das Ehrenmitglied:

Herr J. T. Reinaud, Membre de l'Institut, † 14. Mai 1867 in Paris.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Dr. *Alex. Kohut*, jetzt Oberrabbiner in Stuhlweissenburg.
" Dr. *A. Bastian*, jetzt Docent an d. Universität in Berlin.

Verzeichniss der bis zum 31. Juli 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. S. VII—XII.)

I. Fortsetzungen.

Von der Kais. Russ. Akad. d. Wissensch. zu St. Petersburg:

1. Zu Nr. 9. Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg Tome X, No. 1—4. 1866. Tome XI, No. 1. 2. Gr. 4.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

2. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 1 u. 2. Leipzig 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft in Paris:

3. Zu Nr. 202. Journal asiatique. 6e série. T. IX. Février-Mars. 1867. 8.

Vom Verfasser:

4. Zu Nr. 248. Indische Alterthumskunde von *Chr. Lassen*. 1. Bd. 2. Hälfte: Aelteste Geschichte. 2. Aufl. Leipzig 1867. Gr. 8.

Von der Kaiserl. Akademie d. Wissensch. in Wien:

5. Zu Nr. 294. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie d. Wissensch. Philos.-histor. Classe. Bd. LIII. H. 1—3 (Jahrg. 1866, Mai—Juli). Wien 1867. 8.
6. Zu Nr. 295. a. Archiv für österreich. Geschichte. 36. Bd. 2. Hälfte. Wien 1866. 8.
7. Zu Nr. 295. c. Fontes rerum austriacarum. Zweite Abth. Diplomataria et Acta. XXV. Bd. XXVI. Bd. Wien 1866. 8.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

8. Zu Nr. 308. Indische Studien. Herausgegeben von *A. Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 1. Heft. Leipzig 1867. 8. (5 Ex.)

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

9. Zu Nr. 593 u. 594. Bibliotheca Indica. No. 108. Calc. 1854. No. 132. Calc. 1855. No. 156. 158. 159. 162. 165. Calc. 1860. No. 167. 170. 173. Calc. 1861. No. 182. Calc. 1862. Fol.

Von der Königl. Geograph. Gesellschaft in London:

10. Zu Nr. 609. c. Proceedings of the R. Geographical Society. Vol. XI. No. 2. London. 1867. 8.

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

11. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Jan.—April 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Asiatischen Gesellschaft von Bengalen:

12. Zu Nr. 1044. Journal of the Asiatic Society of Bengal. New Series No. CXXXIV. Part I. No. III. — No. CXXXVII. Part II. No. III. Calc. 1866. — Proceedings of the Asiatic Society of Bengal. Title, Index and Appendix. For 1865. Calc. 1866. — Proceedings &c. No. IV—XII. April—Dec. 1866. No. 1. Jan. 1867. Calc. 1866. 8.

---

1) Die geehrten Zusender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

13. Zu Nr. 1232. Mittheilungen des historischen Vereines für Steiermark. 14. Heft. Gratz 1865. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

14. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Févr. Mars. Mai. 1867. Paris. 1867. 8.

Von dem Königl. Institut für die Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

15. Zu Nr. 1674. Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Derde Volgreeks. 1e Deel. 4e Stuk. s'Gravenhage, 1867. 8.
16. Zu Nr. 1856. Werken van het Kon. Instituut voor taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Tweede Afdeeling. Afzonderlijke Werken. Reis naar de zuidoostereilanden door *C. B. H. von Rosenberg*. s'Gravenhage, 1867. 8.

Von der D. M. G. durch Subscription:

17. Zu Nr. 1935. Hadîkat al-ahbâr. (Beiruter Journal in arab. Sprache.) No. 452. 453. 455—465. Fol.

Von der Königl. Bayer. Akad. d. Wissensch. zu München:

18. Zu Nr. 2327. Sitzungsberichte der kön. bayer. Akad. d. Wiss. zu München. 1867. I. Heft 1—3. München 1867. 8.

Von dem Verleger, Herrn Didier in Paris:

19. Zu Nr. 2452. Revue archéologique. Nouvelle série. 8e année. V. VI. Mai. Juin. 1867. Paris. 8.

Von dem Verfasser:

20. Zu Nr. 2574. An Arabic-English Lexicon, by *E. W. Lane*. Book I. Part 3. د — ز. London 1867. Fol.

Von dem historischen Vereine für Steiermark:

21. Zu Nr. 2727. Beiträge zur Kunde steiermärkischer Geschichtsquellen. 2. Jahrg. 3. Jahrg. Gratz 1865. 1866. 8.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

22. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Mai. Juni 1867. Leipzig. 4.

Durch Subscription:

23. Zu Nr. 2859. The Pandit. A monthly Journal, of the Benares College, devoted to Sanskrit Literature. Vol. I. No. 10—12. March—May 1867. Benares. Kl.-fol.

Von den Herausgebern:

24. Zu Nr. 2896. Beiträge zur Kenntniss der iranischen Sprachen. I. Theil. Masanderanische Sprache. Herausgeg. von *B. Dorn* und *Mirza Muhammed Schafy*. St. Petersburg 1860. Gr. 8.
25. Zu Nr. 2923. a. Revue des cours littéraires de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 24—27. 29. 30. 4.

 Zu Nr. 2923. b. Revue des cours scientifiques de la France et de l'Étranger. 4e année, no. 23—30. 4.

Von der Ungarischen Akad. d. Wissensch. in Pest:

26. Zu Nr. 2939. Magyar Akademiai Értesitö. Bd. III. H. 2. Pest 1863—65. Gr. 8.

II. Andere Werke.

Von der Kaiserl. Russischen Akad. der Wissensch. in St. Petersburg:

2946. Recueil des lois et autres documents concernant l'émancipation des serfs en Mingrélie. Texte russe avec traduction en langue mingrélienne et en géorgien. Fol.

Von der Universität Christiania:

2947. Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, hrsg. u. in Abhandlungen erläutert von *C. P. Caspari*. I. Universitätsprogramm. Christiania 1866. 8.

2948. Ezechiels Syner og Chaldæernes Astrolab. Af *C. A. Holmboe*. Universitets-Program for andet Halvaar 1866. Christiania 1866. 4. m. 1 lith. Taf.

Von dem grossbritannischen Staatssecretariat für Indien:

2949. Tables of heights in N. W. Provinces and Bengal, determined by the great trigonometrical survey of India, by spirit levelling operations, to May 1865. Roorkee 1866. Gr. 8.

Von dem Königl. Institut für Sprach-, Land- und Völkerkunde von Niederländisch-Indien:

2950. Neêrlands Streven tot openstelling van Japan voor den Wereldhandel. Uit officiële, grootendeels onuitgegeven bescheiden toegelicht door Mr. *J. A. van der Chijs*. Uitgegeven door het Kon. Instituut voor de taal-, land- en volkenkunde van Nederlandsch Indië. Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Herrn Lieutenant Colonel Playfair:

2951. The Fishes of Zanzibar, Acanthopterygii by *R. L. Playfair*; Pharyngognathi etc. by *A. C. L. G. Günther*. London 1866. Hoch-4.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

2952. Peregrinatores medii aevi quatuor: Burchardus de Monte Sion, Ricoldus de Monte Crucis, Odoricus de Foro Julii, Wilbrandus de Oldenborg, quorum duos nunc primum edidit, duos ad fidem libb. mss. recensuit *J. C. M. Laurent*. Lipsiae 1864. 4.

2953. Mag. Thietmari Peregrinatio. Ad fidem codicis Hamburgensis cum aliis libris mss. collati ed. &c. *J. C. M. Laurent*. Hamburgi 1857. 4.

Von der ungarischen Akad. d. Wissensch. zu Pest:

2954. Mordvin Közlések (S. 81—238). Gr. 8.

Von den Verfassern:

2955. Chronologisches Verzeichniss der seit dem J. 1801 bis 1866 in Kasan gedruckten arabischen, türkischen, tatarischen und persischen Werke, als Katalog der in dem Asiatischen Museum befindlichen Schriften der Art, von B. Dorn. [Mélanges asiatiques tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Pétersbourg. Tome V.]

2956. Tobasche Spraakkunst, voor het Nederlandsch Bijbelgenootschap vervaardigd door *H. N. van der Tuuk*. Tweede Stuk. (De woorden als zinsdeelen). Amsterdam 1867. Gr. 8.

Von Williams & Norgate:

2957. Williams and Norgate's Oriental Catalogue. No. VI. New and second-hand books on the languages, religions, antiquities and literature of the East. [Linguistic Catalogue B.] London 1867. 8.

Von dem Verfasser:

2958. Beiträge zur Geschichte der Völker Mittelasiens. B. 1. (Auch unt. d. T.: Untersuchungen über die Kasimofschen Zaren und Zarewitsche, von *W. Weljaminof-Zernof*. Aus d. Russ. übers. von *J. Th. Zenker*. Th. I. Leipzig, 1867. 8.

III. Handschriften u. s. w.

Von Herrn Staatsrath Bergé in Tiflis:

321 und 322. *Zwei* lange Papierrollen, enthaltend die persische Uebersetzung zweier, angeblich von Muhammed und Ali den armenischen Christen in Persien ausgestellter, von den Armeniern in Dschulfa aufbewahrter Schutzbriefe. Die Schrift grosses schönes Ta'lîk.

Nachrichten über Angelegenheiten der D. M. Gesellschaft.

Als ordentliche Mitglieder sind der Gesellschaft beigetreten:

690. Herr Paul von Möllendorf, stud. jur. et orr. in Halle.
691. „ Dr. W. Lagus, Prof. der orr. Sprachen an d. Univ. zu Helsingfors.

Durch den Tod verlor die Gesellschaft das correspondirende Mitglied:

Sir Râja Râdhâkânta Deva Behadur in Calcutta, † 19. April 1867.

Veränderungen des Wohnortes u. s. w.:

Herr Colonel R. L. Playfair, jetzt königl. Grossbritann. Generalconsul für Algerien, in Algier.

Verzeichniss der bis zum 31. August 1867 für die Bibliothek der D. M. G. eingegangenen Schriften u. s. w.[1]

(Vgl. S. XIV—XVI.)

I. Fortsetzungen.

Von der Deutschen morgenländischen Gesellschaft:

1. Zu Nr. 155. Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXI. H. 3. Leipzig 1867. 8.
2. Zu Nr. 368. Indische Studien. Herausgegeben von *A. Weber*. Mit Unterstützung der D. M. G. 10. Bd. 2. Heft. Leipzig 1867. 8. (5 Exx.)

Von der Königl. Preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin:

3. Zu Nr. 642. Monatsbericht der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Mai. Juni. 1867. Berlin 1867. 8.

Von der Geographischen Gesellschaft in Paris:

4. Zu Nr. 1521. Bulletin de la Société de Géographie. Juin 1867. Paris 1867. 8.

Von dem Verfasser:

5. Zu Nr. 2521. *Fleischer, H. L.* Beiträge zur arabischen Sprachkunde. Zweite Fortsetzung. (Aus d. Berichten d. K. sächs. Gesellschaft der Wissenschaften Hist. phil. Cl. Sitzung am 12. Dec. 1866). 8.

Von der Verlagsbuchhandlung:

6. Zu Nr. 2763. Trübner's American and Oriental Literary Record. No. 5—9. 11. 12. 15. 16. 18—20. 22—27.

Von der Verlagsbuchhandlung J. C. Hinrichs:

7. Zu Nr. 2771. Zeitschrift für ägyptische Sprache und Alterthumskunde, herausg. von Prof. Dr. *R. Lepsius* unter Mitwirkung von Dr. *H. Brugsch*. Juli 1867. Leipzig. 4.

Von dem Verfasser:

8. Zu Nr. 2869. Ueber die in Bonn entdeckten neuen Fragmente des Mazarius. Zweites Wort. Von *J. Gildemeister*. Elberfeld 1867. 8.

II. Andere Werke.

Von der Verlagsbuchhandlung Maisonneuve et Cie:

2959. Revue de Linguistique et de Philologie comparée. Recueil trimestriel de documents pour servir à la science positive des langues, à l'ethnologie, à la mythologie et à l'histoire. Tome premier. 1er Fascicule. Juillet 1867. Paris. Gr. 8.

---

[1] Die geehrten Einsender werden ersucht, die Aufführung ihrer Geschenke in diesem fortlaufenden Verzeichnisse zugleich als den von der Bibliothek ausgestellten Empfangschein zu betrachten.

Die Bibliotheksverwaltung der D. M. G.
Prof. Gosche. Prof. Fleischer.

Von der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle:

2960. Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T., herausgeg. von Dr. *Adalbert Merx*. 1. Heft mit 1 lithogr. Tafel. Halle 1867. 8.

Von dem Verfasser:

2961. De 'Alkamae Elfahl carminibus et vita adjecto textu arabico adhuc inedito. Dissert. inaugur. scr. *Alb. Socin*. Halle 1867. 8.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

2962. Reise im nördlichen Kleinasien im J. 1846. Von Staatsrath *Nik. Chanykoff*. — Zur Karte von Kreta. Von *H. Kiepert*. (Mit 2 Karten. — Aus der Zeitschrift der Berliner Gesellschaft f. Erdkunde. I. 1866.) 8.

Von dem Verfasser:

2963. Die Gedichte des Alḳama Alfaḥl. Mit Anmerkungen herausgegeben von *Albert Socin*. Leipzig 1867. 8.

III. Handschriften u. s. w.

Von Prof. Kiepert in Berlin:

323. Verkleinertes Facsimile des arabischen Textes einer griechisch-arabischen Inschrift in Sinope vom J. Chr. 1216 = H. 612.

Verzeichniss der gegenwärtigen Mitglieder der Deutschen morgenländischen Gesellschaft in alphabetischer Ordnung.

I.

Ehrenmitglieder.

Herr Dr. B. von Dorn Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath u. Akademiker in St. Petersburg.
- B. H. Hodgson Esq., B. C. S. in the Rangers near Dursley (Glostershire).
- Stanisl. Julien, Mitgl. d. Inst. und des Vorstandes der asiat. Gesellschaft u. Prof. d. Chines. in Paris.
- Herzog de Luynes, Mitglied des Instituts in Paris.
- Dr. J. Mohl, Mitgl. d. Instit. u. Präsident d. asiat. Gesellschaft in Paris.
- J. Muir Esq., D. C. L., late of the Civil Bengal Service, in Edinburg.
- A. Peyron, Prof. d. morgenl. Sprachen in Turin.
- Baron Prokesch von Osten Exc., k. k. österr. Feldmarschall-Lieutenant und Internuntius bei der Hohen Pforte, in Constantinopel.
- Baron Mac Guckin de Slane, Mitglied des Instituts in Paris.
- Subhi Bey Exc., kais. osman. Reichsrath, früher Minister der frommen Stiftungen, in Constantinopel.

II.

Correspondirende Mitglieder.

Herr Francis Ainsworth, Ehren-Secretär der syrisch-ägyptischen Gesellschaft in London.
- Bâbu Râjendra Lâla Mitra in Calcutta.
- Dr. Jac. Berggren, Probst u. Pfarrer zu Söderköping und Skällwik in Schweden.
- Dr. O. Blau, königl. preuss. Consul in Serajewo in Bosnien.
- P. Botta, kais. franz. Generalconsul in Tripoli di Barbaria.
- Cerutti, kön. sardin. Consul in Larnaka auf Cypern.
- Nic. von Chanikof Exc., kais. russ. wirklicher Staatsrath in St. Petersburg, d. Z. in Paris.
- R. v. Frähn, kais. russ. Consul in Ancona.
- Dr. J. M. E. Gottwaldt, Bibliothekar an d. Univ. in Kasan.
- Içvara Candra Vidyâsâgara in Calcutta.
- Dr. J. L. Krapf, Missionar in Kornthal bei Zuffenhausen (Württemberg).
- E. W. Lane, Privatgelehrter in Worthing, Sussex in England.
- Major William Nassau Lees, L. L. D., Secretär des College of Fort William in Calcutta.
- Dr. Lieder, Missionar in Kairo.

Herr Dr. A. D. Mordtmann, Mitglied des kais. türkischen Handels-Rathes in Constantinopel.
- E. Netscher, Resident in Riouw, holländisches Indien.
- Edwin Norris, Ph. D., Honor. Secr. R. A. S. in London.
- J. Perkins, Missionar in Urumia.
- Dr. A. Perron in Paris.
- Lieutenant Colonel R. Lambert Playfair, Her Majesty's Consul General in Algeria in Algier.

Sir H. C. Rawlinson, Major-General, früher englischer Gesandter in Teheran, jetzt in London.

Herr Dr. G. Rosen, kön. preuss. General-Consul in Belgrad.
- Edward E. Salisbury, Präsident der American Oriental Society in New Haven, N.-Amerika.
- Dr. W. G. Schauffler, Missionar in Constantinopel.
- Dr. A. Sprenger, Prof. an d. Univ. Bern, in Wabern bei Bern.
- G. K. Typaldos, Bibliothekar in Athen.
- Dr. Cornelius Van Dyck, Missionar in Beirut, d. Z. in New-York.
- Dr. N. L. Westergaard, Prof. an d. Univ. in Kopenhagen.
- Dr. J. Wilson, Missionar, Ehrenpräs. d. asiat. Gesellschaft in Bombay.

III.

Ordentliche Mitglieder[1].

Se. Königl. Hoheit **Carl Anton**, Fürst zu Hohenzollern-Sigmaringen (113).

Se. Grossherzogliche Hoheit Prinz **Wilhelm von Baden** (413).

Herr Dr. Adler, Landesrabbiner in Cassel (623).
- Dr. Aug. Ahlqvist in Helsingfors ([illegible]).
- Dr. W. Ahlwardt, Professor an d. Univers. in Greifswald (578).
- C. Andreas, aus Hamburg, Stud. orr. in Leipzig (682).
- Dr. C. Andree, Consul der Republik Chile in Bremen (474).
- Dr. F. A. Arnold, Prof. an d. Univ. u. Oberlehrer an der latein. Hauptschule in Halle (61).
- G. W. Arras, Director der Handelsschule in Bautzen (494).
- G. J. Ascoli, Prof. der vergleichenden Grammatik u. d. morgenländ. Sprachen an d. phil.-literar. Facultät in Mailand (339).
- A. Auer, k. k. österr. Hof- und Reg.-Rath, Director d. Hof- u. Staats-Druckerei in Wien (249).
- Dr. Siegmund Auerbach in Frankfurt a. M. (597).
- Dr. S. Th. Aufrecht, Prof. des Sanskrit an der Univ. in Edinburg (522).
- Freiherr Alex. v. Bach, Excell., k. k. österr. Gesandter in Rom (636).
- Dr. A. Bastian, Docent an d. Univ. in Berlin (560).
- Dr. Gust. Baur, Hauptpastor an d. Jacobi-Kirche in Hamburg (288).
- Dr. H. Beck, Cadetten-Gouverneur in Berlin (460).
- Dr. W. F. Ad. Behrnauer, Secretär an der königl. öffentl. Bibliothek in Dresden (290).
- Dr. Charles T. Beke in Bekesbourn bei Canterbury (251).
- Dr. Ferd. Benary, Prof. an d. Univ. in Berlin (140).
- Dr. Theod. Benfey, Prof. an der Univ. in Göttingen (362).

---

[1] Die in Parenthese beigesetzte Zahl ist die fortlaufende Nummer und bezieht sich auf die nach der Zeit des Beitritts der Gesellschaft geordnete Liste Bd. II. S. 505 ff., welche bei der Meldung der neu eintretenden Mitglieder in den Nachrichten fortgeführt wird.

Herr R. L. Bensley, M. A., Hebrew Lecturer, Gonville and Caius College in Cambridge (489).
- Adolphe Bergé, kais. russ. Staats-Rath, Präsident der kaukas. archäolog. Gesellschaft in Tiflis (637).
- Dr. E. Bertheau, Hofrath u. Prof. d. morgenl. Spr. in Göttingen (12).
- Dr. Bhau Dâji in Bombay (622).
- Dr. Gust. Bickell, Mitglied des Priesterseminars in Fulda (573).
- Freiherr von Biedermann, königl. sächs. General-Lieutenant in Grossenhain Exc. (189).
- John Birrell, A. M., in Dunnoldrie, Schottland (489).
- L. Bodenheimer, Consistorial-Oberrabbiner in Crefeld (193).
- Dr. Eduard Böhl, Prof. d. Theol. in Wien (579).
- Lic. Dr. Ed. Böhmer, Professor an d. Univ. in Halle (361).
- Dr. O. von Böhtlingk Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (131).
- Dr. F. R. Th. Bosicke, Lehrer an der Ritterakademie in Liegnitz (493).
- Dr. Fr. Bollensen in Göttingen (133).
- P. Johannes Bollig, Prof. d. Arab. an d. Sapienza und Scriptor an d. Vatican. Bibl. in Rom (628).
- Dr. Fr. Bopp, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Berlin (45).
- H. Bradshaw, M. A., Fellow of King's College in Cambridge (648).
- M. Fredrik Brag, Adjunct an d. Univ. in Lund (441).
- J. P. Broch, Prof. der semit. Sprachen in Christiania (407).
- Dr. Heinr. Brockhaus, Buchhändler in Leipzig (312).
- Dr. Herm. Brockhaus, Prof. der ostasiat. Sprachen in Leipzig (34).
- Dr. H. Brugsch, Prof. an d. Univ. in Göttingen (276).
- Dr. C. A. Busch, Interpret der königl. preuss. Gesandtschaft in Constantinopel (508).
- Dr. C. P. Caspari, Prof. d. Theol. in Christiania (148).
- D. Henriques de Castro Mz., Mitglied der königl. archäolog. Gesellschaft in Amsterdam (586).
- Dr. D. A. Chwolson, Prof. d. hebr. Spr. u. Litteratur an der Univers. in St. Petersburg (282).
- Hyde Clarke, Mitglied der archäolog. Gesellschaft in Smyrna (601).
- Albert Cohn, Président du Comité Consistorial in Paris (325).
- Dr. Dominicus Comparetti, Prof. der griech. Sprache an der königl. Univers. in Pisa (615).
- W. Cottier, Professor in Strassburg (659).
- Edward Byles Cowell, Principal of the Sanscrit College in Calcutta, d. Z. in London (410).
- Dr. Georg Curtius, Prof. d. class. Philologie an d. Univ. in Leipzig (530).
- Rev. Dr. Benj. Davies, Prof. am Regent-Park-College in London (496).
- Dr. F. Delitzsch, Prof. d. Theologie an d. Univ. in Leipzig (135).
- Hartwig Derenbourg, attaché au catalogue des manuscrits orientaux de la Bibl. Impériale in Paris (663).
- Emanuel Deutsch, Custos am British Museum in London (544).
- Dr. Ludw. Diestel, Prof. d. Theol. in Jena (481).
- Dr. F. H. Dieterici, Prof. der arab. Litt. in Berlin (22).
- Dr. Rud. Dietsch, Prof., Rector der K. Landesschule in Grimma (529).
- Dr. A. Dillmann, Prof. der Theol. in Giessen (260).
- Dr. Th. W. Dittenberger, Oberhofprediger u. Oberconsistorialrath in Weimar (89).
- Dr. Otto Donner in Helsingfors (654).
- Charles Mac Douall, Prof. in Belfast (435).
- Dr. R. P. A. Dozy, Prof. d. Gesch. an d. Univ. in Leiden (103).
- Dr. Theodor Drecher, Priester im Fürstenthum Sigmaringen, d. Z. in Rom (638).

Herr Dr. L. Duncker, Prof. d. Theol. in Göttingen (165).
- Dr. Georg Moritz Ebers, Docent an d. Univ. in Jena (562).
- Dr. W. H. Engelmann in Bantong (Java) (610).
- Dr. Carl Hermann Ethé, in München (641).
- Dr. Julius Euting, Bibliothekar des evang. theol. Stifts in Tübingen (614).
- Dr. H. von Ewald, Prof. in Göttingen (6).
- Dr. Christ. Theod. Ficker, Pfarrer in Schönfeld bei Elster (576).
- Dr. H. L. Fleischer, Prof. d. morgenl. Spr. in Leipzig (1).
- Dr. G. Flügel, Prof. in Dresden (10).
- Joseph Födes, Privatbeamter in Wien (520).
- Dr. Z. Frankel, Oberrabbiner und Director des jüdisch-theologischen Seminars „Fränkelsche Stiftung" in Breslau (225).
- R. H. Th. Friederich, holländisch-ostindischer Beamter in Batavia (379).
- Dr. Julius Fürst, Professor in Leipzig (76).
- Dr. H. C. von der Gabelentz Exc., geh. Rath in Altenburg (5).
- H. G. C. von der Gabelentz in Dresden (582).
- Dr. Charles Galner in Oxford (631).
- Alexander Gankine, Secretär des K. Russ. Consulats in Rustschuk (676).
- Gustave Garrez in Paris (627).
- Dr. Abr. Geiger, Rabbiner der israel. Gemeinde in Frankfurt a. M. (465).
- G. Geitlin, Prof. d. Exegese in Helsingfors (231).
- Dr. J. Gildemeister, Prof. der morgenl. Spr. in Bonn (20).
- D. M. J. de Goeje, Prof. in d. philos. Facultät in Leiden (609).
- Comte Ad. de Gobineau, Kais. Franz. Gesandter in Athen (511).
- Dr. A. J. Goldenblum, Lehrer am Gymnasium u. an der städtischen Handelsschule in Odessa (608).
- Heinr. Goldmann, Secretär in Berlin (663).
- Dr. R. A. Gosche, Prof. d. morgenl. Spr. an d. Univ. in Halle (184).
- Rev. F. W. Gotch in Bristol (525).
- Dr. K. H. Graf, Prof. an d. Königl. Landesschule in Meissen (48).
- Wassili Grigoryeff, Exc., Kais. Russ. wirkl. Staatsrath u. Prof. der Gesch. d. Orients an d. Univ. zu St. Petersburg (683).
- Lic. Dr. B. K. Grassmann, Superintendent in Grimma (67).
- Dr. C. L. Grotefend, Archivrath in Hannover (219).
- Dr. Max Grünbaum in New York (459).
- Dr. Herm. Alfr. v. Gutschmid, Prof. in Kiel (367).
- Dr. Th. Haarbrücker, Docent an d. Univers. und Oberlehrer an der Louisenstädtischen Realschule in Berlin (49).
- Dr. Julius Caesar Haentzsche in Dresden (595).
- S. J. Halberstam, Kaufmann in Bielitz (551).
- Dr. C. Halder, k. k. Schulrath in Innsbruck (617).
- Fitz-Edward Hall, D. C. L., Bibliothekar der India Office Library in London (571).
- Anton von Hammer, Hof- und Ministerialrath in Wien (397).
- Dr. B. von Haneberg, Abt von St. Bonifaz, Prof. d. Theol. in München (77).
- Dr. G. Ch. A. von Harless, Reichsrath und Präsident des evang. Oberconsistoriums in München (241).
- Dr. K. D. Hassler, Oberstudienrath in Ulm (11).
- Dr. M. Haug in Reutlingen (349).
- Dr. M. Heidenheim, theol. Mitglied des königl. College in London (570).
- Chr. Hermansen, Prof. d. Theol. in Kopenhagen (486).
- Dr. G. F. Hertzberg, Prof. an d. Univ. in Halle (359).
- Aug. Hildebrandt, Stud. phil. in Leipzig (653).
- Dr. K. A. Hille, Arzt am königl. Krankenstift in Dresden (274).
- J. P. Six van Hillegom in Amsterdam (599).
- Dr. Georg Hilliger in Fankfurt a. M. (664).

Herr K. Himly in Minden (Hannover) (567).
- Dr. F. Himpel, Prof. d. Theol. in Tübingen (455).
- Rev. Edward Hincks, D.D. in Killyleagh, County Down, Irland (411).
- Dr. F. Hitzig, Kirchenrath und Prof. d. Theol. in Heidelberg (15).
- Dr. A. Hoefer, Prof. an d. Univ. in Greifswald (128).
- Georg Hoffmann, Stud. philol. in Berlin (643).
- Karl Hoffmann, Realschullehrer in Arnstadt (534).
- J. Hoffmann, Prof. der Chines. u. Japan. Sprache an d. Univ. in Leiden (572).
- Dr. J. Ch. K. von Hofmann, Prof. d. Theol. in Erlangen (329).
- Chr. A. Holmboe, Prof. d. morgenl. Spr. in Christiania (214).
- A. Holtzmann, grossherzogl. badischer Hofrath und Prof. der ältern deutschen Sprache u. Literatur in Heidelberg (300).
- Dr. Rudolph Armin Humann, Pfarrvicar in Eishausen bei Hildburghausen (642).
- Dr. Franz Johaentgen in Berlin (549).
- Dr. P. de Jong, Prof. u. Interpres Legati Warneriani in Leiden (427).
- Dr. B. Jülg, Prof. d. klassischen Philologie u. Litteratur und Director des philol. Seminars an d. Univ. in Innsbruck (149).
- Dr. Ferd. Justi, Prof. in Marburg (561).
- Dr. Abr. Wilh. Theod. Juynboll, Lehrer der niederländisch-ostindischen Sprachen in Delft (552).
- Dr. Adolf Kamphausen, Professor an der evangel.-theol. Facultät in Bonn (462).
- Joseph Karabacek, Hörer d. Rechte an d. k. k. Univ. in Wien (651).
- Dr. Fr. Kaulen, Rep. u. Privatdocent d. Theologie an d. Universität in Bonn (500).
- Dr. Emil Kautzsch, Religionslehrer an d. Nicolaischule in Leipzig (621).
- Dr. Kiepert, Prof. in Berlin (218).
- R. Kirchheim in Frankfurt a. M. (504).
- Lic. Dr. P. Kleinert, Docent an d. Univ. in Berlin (495).
- Adolph Wilh. Koch, Cand. d. Theol. in Leipzig (588).
- Dr. A. Köhler, Prof. d. Theol. in Bonn (619).
- Dr. J. König, Prof. d. A.T.Literatur in Freiburg im Breisgau (665).
- Joseph Kohn, Rabbinats-Candidat in Lemberg (645).
- Dr. Samuel Kohn in Breslau (656).
- Dr. Alexander Kohut, Oberrabbiner in Stuhlweissenburg, Ungarn (657).
- Dr. Cajetan Kossowicz, Prof. des Sanskrit an d. kaiserl. Universität zu St. Petersburg (6[illegible]9).
- Alexis Kondriavtzew, Kaiserl. Russ. Consul in Tabris (596).
- Dr. Krause, Gymnasiallehrer in Neisse (670).
- Dr. L. Krehl, Prof. u. Bibliothekar an d. Univ. in Leipzig (164).
- Dr. Alfr. von Kremer, k. k. österreich. ordentl. Consul in Galatz (326).
- Dr. Mich. Jos. Krüger, Prof. am Lyceum Hosianum in Braunsberg (431).
- Dr. Abr. Kuenen, Prof. d. Theol. in Leiden (327).
- Dr. A. Kuhn, Professor, Gymnasial-Oberlehrer in Berlin (137).
- Eduard Ritter von Lackenbacher, k. k. Hofrath in Wien (511).
- W. Lagus, Professor in Helsingfors (6[illegible]1).
- Dr. J. P. N. Land, Prof. in Amsterdam (404).
- Dr. W. Landau, Oberrabbiner in Dresden (412).
- Dr. F. Larsow, Prof. an d. Gymnas. z. grauen Kloster in Berlin (156).
- Fausto Lasinio, Prof. der semit. Sprachen an der kön. Univers. zu Pisa (605).
- Dr. Ch. Lassen, Prof. d. Sanskrit-Litteratur in Bonn (97).
- Dr. C. R. Lepsius, Prof. an d. Univ. in Berlin (199).
- *Dr. H. B. Levy in Hamburg (569).
- Dr. M. A. Levy, Professor in Breslau (461).

Herr Jacob Lickel, Cand. in Uhweiler, Unter-Elsass (679).
- Rev. J. B. Lightfoot, D. D., Hulsean Professor of Divinity in Cambridge (647).
- Giacomo Lignana, Professor der morgenl. Spr. in Neapel (555).
- Dr. H. G. Lindgrén, Prof. in Upsala (689).
- Dr. J. Löbe, Pfarrer in Rasephas bei Altenburg (32).
- Leop. Löw, Oberrabbiner u. israelit. Bezirks-Schulaufseher des Csongrader Comitats, in Szegedin (527).
- Dr. Otto Loth, d. Z. in Meissen (671).
- Dr. L. Loewe, Seminardirector in Brighton (501).
- Dr. H. Lotze, Privatgelehrter in Leipzig (304).
- Dr. E. I. Magnus, Prof. an d. Univ. in Breslau (209).
- Dr. Adam Martinet, Prof. der Exegese u. d. morgenl. Sprachen an dem kön. Lyceum in Bamberg (394).
- M. Marx, Lehrer in Gleiwitz (569).
- Dr. B. F. Matthes, Agent der Amsterd. Bibelgesellschaft in Macassar (270).
- Dr. A. F. Mehren, Prof. der semit. Sprachen in Kopenhagen (240).
- Dr. A. Merx, Privatdocent in Jena (537).
- Friedr. Mezger, königl. Studienlehrer in Hof (604).
- Johann Minayeff in St. Petersburg (630).
- Dr. J. C. Mitterrutzner, Kapitular des Lateran. Chorherrenstifts Neustift, Prof. am k. k. Obergymnasium in Brixen (675).
- Dr. H. Fr. Mögling, Pfarrer in Gruppenbach (bei Heilbronn) (524).
- Paul von Moellendorf, Stud. jur. u. d. orient. Sprachen in Halle (690).
- Dr. Georg Moosinger, Prof. des A. Bundes und der orient. Sprachen in Salzburg (686).
- Anton Muchlinsky, Prof. d. osmanischen Spr. u. Litteratur an d. Univ. in St. Petersburg (646).
- Dr. Ferd. Mühlau, Privatgelehrter in Leipzig (565).
- William Muir, B. C. S., in Allahabad (437).
- Aug. Müller aus Stettin, Stud. or. in Leipzig (662).
- Dr. Joseph Müller, Prof. d. morgenl. Spr. in München (116).
- Dr. Max Müller, Taylorian Professor an der Universität in Oxford, Christ Church (166).
- Münif Effendi, erster Dragoman des kaiserl. Divans, Präsident der türk. Akademie u. s. w., in Constantinopel (634).
- Dr. Abr. Nager, Rabbinats-Candidat in Berlin (584).
- Dr. S. Nascher, Rabbiner und Prediger in Berlin (677).
- Dr. G. H. F. Nesselmann, Prof. an d. Univ. in Königsberg (374).
- Dr. K. F. Neumann, Prof. in Berlin (7).
- Wilh. Neumann, Cisterzienser im Stift Heil. Kreuz bei Baden (518).
- Dr. John Nicholson in Penrith (England) (360).
- Dr. George Karel Nieman, Lector an der Missionsanstalt in Rotterdam (547).
- Dr. Friedrich Nippold, Privatdoc. d. Theol. in Heidelberg (594).
- Dr. Nicolau Nitzulescu in Bukarest (673).
- Dr. Theod. Nöldeke, Prof. an d. Univers. in Kiel (453).
- J. Th. Nordling, Acad. Adjunctus in Upsala (523).
- Johannes Oberdick, Oberlehrer in Neisse (628).
- Dr. G. F. Oehler, Prof. d. Theol. und Ephorus am evangel. Seminar in Tübingen (227).
- Dr. J. Olshausen, Geh. Regierungsrath u. s. w. in Berlin (3).
- Prof. Dr. Julius Oppert in Paris (602).
- Keropé Patkanian, Professor an d. Univ. in St. Petersburg (564).
- Dr. Joseph Perles, Rabbiner und Prediger der israelitischen Gemeinde in Posen (549).

Herr Dr. W. Pertsch, Bibliothekar in Gotha (328).
- Peshotanji Behramji Sanjana, Dastur in Bombay (625).
- Dr. August Petermann in Gotha (421).
- Dr. H. Petermann, Prof. an d. Univ. in Berlin (95).
- Dr. Petr, Prof. der alttestamentl. Exegese an d. Univ. in Prag (388).
- Anton Pohlmann, Lic. d. Theol., Privatdocent am Lyceum Hosianum in Braunsberg (451).
- Reginald Stuart Poole, Dep. of Antiquities, Brit. Museum, in London (576).
- Georg U. Pope, D. D., Head-master of the Grammar-school at Ootacamund (Indien) (649).
- Dr. A. F. Pott, Prof. d. allgem. Sprachwissenschaft in Halle (4).
- Georg Fr. Franz Praetorius, stud. orr., in Leipzig (685).
- Dr. Eugen Prym, d. Z. in Heidelberg (644).
- Ritter Alfons v. Questiaux, k. k. Vicekanzler und Dolmetsch in Wien (513).
- Dr. Wilhelm Radloff, Prof. an der Bergschule in Barnaul (West-Sibirien) (625).
- Dr. G. M. Redslob, Prof. d. bibl. Philologie an d. akadem. Gymnasium in Hamburg (60).
- Dr. Simon Reinisch, Ober-Inspector der ägypt. Alterthümer u. s. w. in Mexico (479).
- Dr. Laurenz Reinke, Privatdocent in Münster (510).
- Dr. E. Renan, Mitglied des Instituts, in Paris (433).
- Licent. F. H. Reusch, Prof. d. kathol. Theol. in Bonn (529).
- Dr. E. Reuss, Prof. d. Theol. in Strassburg (21).
- Xaver Richter, königl. Stiftsvicar bei St. Cajetan, Prof. und Lehrer d. hebr. Spr. an d. Gymnasium in München (250).
- Dr. E. Riehm, Prof. d. Theol. in Halle (612).
- John Riley Robinson, South Terrace, Dewsbury (680).
- Dr. E. Rödiger, Prof. d. morgenl. Spr. in Berlin (2).
- R. Röhricht, Lehrer in Bunzlau (685).
- Dr. R. Rost, Secretär d. kgl. asiat. Gesellschaft in London (152).
- Dr. R. Roth, Prof. an d. Univ. u. Oberbibliothekar in Tübingen (26).
- Dr. theol. Moritz Rothe, Pastor primarius an d. St. Ansgarii-Kirche in Bremen (629).
- Friedrich von Rougemont, gewes. Staatsrath in Neufchatel (554).
- Dr. Ed. Sachau in Leipzig (660).
- Carl Sandreczki, Secretär der C. Church Miss. Society in Jerusalem (359).
- Carl Sax, k. k. Vice-Kanzler beim österr. Consulate für Bulgarien, in Rustschuk (583).
- Dr. A. F. von Schack, grossherzogl. mecklenburg.-schwerin. Legationsrath u. Kammerherr, auf Brüsewitz bei Schwerin (322).
- Ritter Ignaz von Schäffer, Kanzleidirector des k. k. österr. Generalconsulates in London (372).
- Dr. E. Scherdlin, Gymnasial- und Seminarlehrer in Kehl (678).
- Dr. Ant. von Schiefner Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Akademiker in St. Petersburg (287).
- Dr. C. Schirren, Prof. an d. Univ. in Dorpat (443).
- Dr. Emil Schlagintweit in Würzburg (626).
- O. M. Freiherr von Schlechta-Wssehrd, k. k. Legationsrath u. Director d. orient. Akademie in Wien (272).
- Dr. Constantin Schlottmann, Prof. d. Theol. in Halle (346).
- Dr. Ch. Th. Schmidel, Guts- u. Gerichtsherr auf Zehmen u. Kötzschwitz bei Leipzig (176).
- Lic. Dr. Wold. Schmidt, Prof. d. Theol. an d. Univers. in Leipzig (620).
- Dr. A. Schmölders, Prof. an d. Univ. in Breslau (39).

Herr Erich von Schönberg auf Herzogswalde, Kgr. Sachsen (289).
- Dr. Eberhard Schrader, Prof. der Theologie in Zürich (655).
- Dr. Fr. Schröring, Gymnasiallehrer in Wismar (306).
- Dr. Leo Schwabacher, Rabbiner in Odessa (337).
- Dr. G. Schwetschke in Halle (73).
- Dr. F. Romeo Seligmann, Docent d. Gesch. d. Medicin in Wien (239).
- Emile Senart, aus Reims, Stud. orr., in Göttingen (681).
- Henry Sidgwick, Fellow of Trinity College in Cambridge (632).
- Dr. Alb. Socin in Basel (661).
- Dr. J. G. Sommer, Prof. d. Theol. in Königsberg (303).
- Dr. F. Spiegel, Prof. d. morgenl. Spr. in Erlangen (50).
- Spoerlein, Pastor in Antwerpen (532).
- Dr. J. J. Stähelin, Prof. d. Theol. in Basel (14).
- E. Stock, Prediger an d. reformirten Gemeinde in Dresden (689).
- Lic. Dr. Heinr. Steiner, Privatdocent an d. Univers. in Heidelberg (640).
- Dr. C. Steinhardt, Prof. an d. Univ. in Halle (221).
- Dr. J. H. W. Steinnordh, Cand. theol., Lector der hebr. Wissenschaften am kön. Gymnasium in Linköping (447).
- Dr. M. Steinschneider, Lehrer in Berlin (175).
- Dr. Steinthal, Prof. d. vergl. Sprachwissenschaft an d. Universität in Berlin (424).
- Dr. A. F. Stenzler, Prof. an d. Univ. in Breslau (41).
- Dr. Lud. von Stephani Exc., kaiserl. russ. wirklicher Staatsrath und ordentl. Akademiker in St. Petersburg (65).
- Geh. Hofr. Dr. J. G. Stickel, Prof. d. morgenl. Sprachen in Jena (44).
- G. Stier, Director des Dom-Gymnasiums in Colberg (364).
- Dr. F. A. Strauss, Prof. der Theol. u. Garnisonspred. in Berlin (295).
- Lic. Otto Strauss, Superintendentur-Verweser u. Pfarrer an der Sophienkirche in Berlin (506).
- Heinrich Edler v. Suchecki, k. k. Prof. der vergl. slav. Sprachkunde an d. Jagellonischen Univ. in Krakau (535).
- A. Tappehorn, Kaplan an d. Martinikirche in Münster (568).
- C. Ch. Tauchnitz, Buchhändler in Leipzig (238).
- Dr. Emilio Teza, ordentl. Prof. an d. Univ. in Bologna (444).
- T. Theodores, Prof. der oriental. Sprachen am Owen's College in Manchester (624).
- Theremin, Pastor in Vandoeuvres (389).
- Dr. H. Thorbecke in Heidelberg (603).
- W. Tiesenhausen, Collegien-Assessor in St. Petersburg (262).
- Geh. Hofr. Dr. C. Tischendorf, Prof. d. bibl. Palaeographie an der Univ. in Leipzig (68).
- Nik. von Tornauw Exc., kais. russ. wirkl. Staatsrath und Oberprocurator im dirigirenden Senat zu St. Petersburg (215).
- Dr. C. J. Tornberg, Prof. d. morgenl. Sprachen in Lund (72).
- Dr. E. Trumpp, Diaconus in Pfullingen bei Reutlingen (Würtemberg) (403).
- Dr. P. M. Tzschirner, Privatgelehrter in Leipzig (282).
- Dr. C. W. F. Uhde, Prof. d. Chirurgie und Medicinalrath in Braunschweig (291).
- Dr. J. Jacob Unger, Rabbiner in Iglau (Mähren) (650).
- J. J. Ph. Valeton, Prof. d. morgenl. Spr. in Gröningen (130).
- Herm. Vambéry, Prof. an d. Univ. in Pesth (672).
- J. C. W. Vatke, Prof. an d. Univ. in Berlin (173).
- Lic. Dr. E. Vilmar, Prof. an d. Univers. in Greifswald (432).
- Dr. Wilh. Volck, Staatsr. und Prof. d. morgenl. Spr. bei der theol. Facultät in Dorpat (536).
- Dr. Marinus Ant. Gysb. Vorstman, Prediger in Gouda (345).
- G. Vortmann, General-Secretär der Azienda assicuratrice in Triest (243).

Herr Dr. J. A. Vullers, Prof. d. morgenl. Spr. in Giessen (386).
- Dr. A. Weber, Prof. an d. Univ. in Berlin (193).
- Dr. G. Weil, Prof. d. morgenl. Sprachen in Heidelberg (28).
- Duncan H. Weir, Prof. in Glasgow (575).
- Dr. Weiss, Prof. d. Geschichte a. d. Univ. in Gratz (613).
- Dr. H. Weissenborn, Professor am kön. Gymnas. in Erfurt (505).
- Weljaminov-Sernov, Colleg. Rath., Mitglied der kaiserl. Akademie d. Wissenschaften in St. Petersburg (39).
- Dr. J. Wenig, Prof. d. bibl. Einleitung u. d. morgenl. Sprachen an d. Univ. in Innsbruck (658).
- Dr. Joseph Werner in Fürth (500).
- Dr. W. Wessely, Prof. des österreich. Strafrechts in Prag (163).
- Dr. J. G. Wetzstein, kön. preuss. Consul. in Berlin (47).
- Dr. W. D. Whitney, Prof. am Yale College in New-Haven (366).
- Moriz Wickerhauser, Prof. d. morgenl. Spr. an der k. k. orient. Akademie und Prof. d. türk. Sprache am k. k. polytechnischen Institut in Wien (396).
- Rev. William Wickes, Principal of Huron College in London, Canada West (684).
- F. W. E. Wiedfeldt, Prediger in Kuhfelde bei Salzwedel (404).
- Dr. K. Wieseler, Prof. d. Theol. in Greifswald (106).
- Monier-Williams, Professor des Sanskrit an der Univ. Oxford (629).
- Dr. M. Wolff, Rabbiner in Gothenburg (263).
- Dr. Ph. Wolff, Stadtpfarrer in Rottweil (29).
- Rev. Charles H. H. Wright, M. A., Kaplan bei der Engl. Gesandtschaft in Dresden (553).
- Dr. William Wright, Assistant in the Department of manuscripts, Brit. Museum, in London (284).
- W. A. Wright, B. A., Trinity College, in Cambridge (556).
- Dr. Carl Aug. Wünsche, ord. Lehrer an d. Realschule in Leipzig (639).
- Dr. H. F. Wüstenfeld, Prof. und Bibliothekar an d. Univ. in Göttingen (13).
- Dr. H. F. Wuttke, Prof. d. histor. Hülfswissenschaften in Leipzig (118).
- Dr. H. W. Zaremba in St. Joseph, Illinois U. S. A.
- Dr. J. Th. Zenker, Privatgelehrter in Leipzig (59).
- Dr. C. F. Zimmermann, Gymnasiallehrer in Basel (587).
- Dr. Joseph Zingerle, Prof. der A. Bundes und der orient. Sprachen in Trient (687).
- P. Dr. Pius Zingerle, Subprior des Benedictinerstiftes Marienberg (Tirol) (271).
- H. Zirndorf, d. Z. in Manchester (532).
- Dr. L. Zunz, Seminardirector in Berlin (70).

In die Stellung eines ordentlichen Mitgliedes sind eingetreten:

Das Heine-Veitel-Ephraim'sche Beth ha-Midrasch in Berlin (543).

Die Stadtbibliothek in Hamburg (667).

Verzeichniss der auf Kosten der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft veröffentlichten Werke.

Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft. Herausgegeben von den Geschäftsführern. I.—X. Band. (Erste Serie.) 1846—56. 8. 58 Thlr. 20 Ngr. I. 2 Thlr. 20 Ngr. — II—X. à zu 4 Thlr.

Früher erschien und wurde später mit obiger Zeitschrift vereinigt:

Jahresbericht der Deutschen morgenländischen Gesellschaft für das Jahr 1845 und 1846 (1ster und 2ter Band). 8. 1846—47. 1 Thlr. 20 Ngr. (1845. 20 Ngr. — 1846. 1 Thlr.)

——— XI.—XX. Band. (Zweite Serie.) 1857—66. 40 Thlr.

——— Register zum I.—X. Band. 1858. 8. 1 Thlr. 10 Ngr.

Neu eintretenden Mitgliedern der D.M.G. werden die erschienenen 20 Bände der Zeitschrift, nebst Jahresberichten und Register zu I.—X. Band, anstatt 81 Thlr. 20 Ngr., zu dem ermässigten Preise von 40 Thlr. geliefert.

Einzelne Jahrgänge oder Hefte der Zeitschrift und der Jahresberichte zur Completirung werden an die Mitglieder der D.M.G. auf Verlangen unmittelbar von der Commissionshandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, zur Hälfte des Preises abgegeben.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausgegeben von der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. I. Band (in 5 Nummern). 1859. 8. 6 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 4 Thlr. 22½ Ngr.)

Die einzelnen Nummern unter folgenden besondern Titeln:

Nr. 1. Mithra. Ein Beitrag zur Mythengeschichte des Orients von *F. Windischmann*. 1857. 24 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 18 Ngr.)

Nr. 2. Al Kindi genannt der „Philosoph der Araber". Ein Vorbild seiner Zeit und seines Volkes. Von *Gst. Flügel*. 1857. 16 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 12 Ngr.)

Nr. 3. Die fünf Gâthâs oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, seiner Jünger und Nachfolger. Herausgegeben, übersetzt und erläutert von *Mt. Haug*. 1. Abtheilung: Die erste Sammlung (Gâthâ ahunavaiti) enthaltend. 1858. 2 Thlr. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 4. Ueber das Çatrunjaya Mâhâtmyam. Ein Beitrag zur Geschichte der Jaina. Von *Albr. Weber*. 1858. 1 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitglieder der D.M.G. 1 Thlr. 3 Ngr.)

Nr. 5. Ueber das Verhältniss des Textes der drei syrischen Briefe des Ignatius zu den übrigen Recensionen der Ignatianischen Literatur. Von *Rch. Adlb. Lipsius*. 1859. 1 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitgl. d. D.M.G. 1 Thlr. 4 Ngr.)

——— II. Band (in 5 Nummern). 1862. 8. 10 Thlr. 4 Ngr. (Für Mitglieder d. D.M.G. 7 Thlr. 18 Ngr.)

Nr. 1. Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit *Ant. d'Abbadie*. 1860. 2 Thlr. (Für Mitglieder d. D.M.G. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 2. Die fünf Gâthâs des Zarathustra. Herausgegeben, übersetzt u. erläutert von *Mt. Haug*. 2. Abtheilung: Die vier übrigen Sammlungen enthaltend. 1860. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 3. Die Krone der Lebensbeschreibungen enthaltend die Classen der Hanefiten von Zein-ad-din Kâsim Ibn Kutlûbugâ. Zum ersten Mal herausgegeben und mit Anmerkungen und einem Index begleitet von *Gst. Flügel*. 1862. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 4. Die grammatischen Schulen der Araber. Nach den Quellen bearbeitet von *Gst. Flügel*. 1. Abtheilung: Die Schulen von Basra und Kufa und die gemischte Schule. 1862. 2 Thlr. 4 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 1 Thlr. 18 Ngr.)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch VI. VII. VIII. Herausgegeben von *Hm. Brockhaus*. 1862. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, herausg. von d. DMG. III. Band (in 4 Nummern). 1864. 8. 9 Thlr. (Für Mitgl. der DMG. 6 Thlr. 22½ Ngr.)

Nr. 1. Sse-schu, Schu-king, Schi-king in Mandschuischer Uebersetzung mit einem Mandschu-Deutschen Wörterbuch, herausgegeben von *H. Conon von der Gabelentz.* 1. Heft. Text. 1864. 3 Thlr. (Für Mitgl. d. DMG. 2 Thlr. 7½ Ngr.)

Nr. 2. —— 2. Heft. Mandschu-Deutsches Wörterbuch. 1864. 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 1 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 3. Die Post- und Reiserouten des Orients. Mit 16 Karten nach einheimischen Quellen von *A. Sprenger.* 1. Heft. 1864. 3 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 2 Thlr. 15 Ngr.)

Nr. 4. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch herausg. von *Adf. F. Stenzler.* I. Açvalâyana. 1. Hft. Text. 1864. 20 Ngr. (Für Mitgl. d. DGM. 15 Ngr.)

—————— IV. Band (in 5 Nummern). 1865—66. 8. 8 Thlr. 12 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 6 Thlr. 9 Ngr.)

Nr. 1. Indische Hausregeln. Sanskrit u. Deutsch hrsg. von *Adf. F. Stenzler.* I. Açvalâyana. 2. Heft. Uebersetzung. 1865. 1 Thlr. (Für Mitgl. d. DMG. 22½ Ngr.)

Nr. 2. Çântanava's Phitsûtra. Mit verschiedenen indischen Commentaren, Einleitung, Uebersetzung und Anmerkungen herausg. von *Fr. Kielhorn.* 1866. 1 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 22½ Ngr.)

Nr. 3. Ueber die jüdische Angelologie u. Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus. Von *Alx. Kohut.* 1866. 20 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 15 Ngr.)

Nr. 4. Die Grabschrift des sidonischen Königs Eschmun-ezer übersetzt und erklärt von *E. Meier.* 1866. 12 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 9 Ngr.)

Nr. 5. Kathâ Sarit Sâgara. Die Märchensammlung des Somadeva. Buch IX—XVIII. (Schluss.) Herausgegeben von *Hm. Brockhaus.* 1866. 5 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 4 Thlr.)

Vergleichungs-Tabellen der Muhammedanischen und Christlichen Zeitrechnung nach dem ersten Tage jedes Muhammedanischen Monats berechnet, herausg. von Dr. *Ferd. Wüstenfeld.* 1854. 4. 20 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 15 Ngr.)

Biblioteca Arabo-Sicula, ossia Raccolta di testi Arabici che toccano la geografia, la storia, le biografie e la bibliografia della Sicilia, messi insieme da *Michele Amari.* 1855. 8. 4 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 3 Thlr.)

Die Chroniken der Stadt Mekka gesammelt und auf Kosten der DMG. herausgegeben, arabisch und deutsch, von *Ferdinand Wüstenfeld.* 1857—61. 4 Bände. gr. 8. 14 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. 10 Thlr. 15 Ngr.)

Biblia Veteris Testamenti aethiopica, in quinque tomos distributa. Tomus II, sive libri Regum, Paralipomenon, Esdrae, Esther. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit *A. Dillmann.* 1861. 4. 2 Thlr. 20 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 2 Thlr.)

Firdusi. Das Buch vom Fechter. Herausgegeben auf Kosten der DMG. von *Ottokar von Schlechta-Wssehrd.* (In türkischer Sprache.) 1862. 8. 10 Ngr. (Für die Mitglieder der DMG. 7½ Ngr.)

Subhi Bey. Compte-rendu d'une découverte importante en fait de numismatique musulmane publié en langue turque, traduit de l'original par *Ottocar de Schlechta.* 1862. 8. 4 Ngr. (Für die Mitglieder der DMG. 3 Ngr.)

The Kâmil of el-Mubarrad. Edited for the German Oriental Society from the Manuscripts of Leyden, St. Petersburg, Cambridge and Berlin, by *W. Wright.* 1st part. 1864. 4. 3 Thlr. 10 Ngr. (Für Mitglieder der DMG. 2 Thlr. 15 Ngr.) 2d—4th part. 1865—67. 4. Jeder Part 2 Thlr. (Für Mitglieder der DMG. à 1 Thlr. 15 Ngr.)

Jacut's Geographisches Wörterbuch aus den Handschriften zu Berlin, St. Petersburg, Paris, London und Oxford auf Kosten der DMG. herausg. von *Ferd. Wüstenfeld.* (In acht Halbbänden.) Band I u. II, Erste Hälfte. 1866—67. 8. Jeder Halbband 5 Thlr. 15 Ngr. (Für Mitgl. d. DMG. 3 Thlr. 20 Ngr.)

☞ Zu den für die Mitglieder der D. M. G. festgesetzten Preisen können die Bücher nur von der Commissionsbuchhandlung, F. A. Brockhaus in Leipzig, unter Franco-einsendung des Betrags, bezogen werden; bei Bezug durch andere Buchhandlungen werden dieselben nicht gewährt.

Ueber gelehrte Tradition im Alterthume besonders in Indien.

Vorgetragen am 28. September 1865 in der Versammlung der Orientalisten zu Heidelberg

von

Prof. R. Roth.

Ich erlaube mir Ihre Aufmerksamkeit in Anspruch zu nehmen für einige Bemerkungen über gelehrte Tradition im Alterthum. In dieser Versammlung darüber zu sprechen veranlasst mich der Gegensatz, welcher in Auffassung dieser Frage unter den Erklärern des Veda und des Zendavesta noch immer besteht, und zu dessen Beurtheilung ich hier einige Gesichtspunkte aufzuführen wünsche, welche sich mir in fortgesetzter Beschäftigung mit dem Gegenstand ergeben haben.

Das Verständnis von Schriftwerken, welche vergangene Zeiten hinterlassen haben, ist unsere philologische Aufgabe. Je ferner uns die Zeit liegt, je schwieriger der Stoff, je weniger die Sprache, in welcher diese Schriften zu uns reden, für uns erreichbar ist, desto mehr werden wir bemüht sein die Mittelglieder zwischen jener Vergangenheit und unserem gegenwärtigen Wissen, gleichsam die Stufen zu suchen, die zu der Höhe der Zeiten führen, die Wegweiser und Dolmetscher, die uns, weil sie jenen Zeiten und Sachen näher stehen, zu einem Verständniss helfen sollen. An den Zugängen zu jeder bedeutenderen alten Literatur, ganz besonders aber aller heiligen Literaturen, stehen solche Führer und bieten uns ihre Dienste an, ja nicht selten drängen sie uns dieselben auf.

Ohne Bild zu reden: jede Literatur von einigem Umfang hat ihre Systematiker, Grammatiker, Glossatoren, Commentatoren und wie man sonst die verschiedenen Arten von Gelehrten nennen mag, deren Arbeiten die gelehrte Tradition bilden. Mit Nothwendigkeit sind allenthalben, wo ein für ein Volk wichtiges Buch — geschrieben oder nicht geschrieben — als kostbares Vermächtniss der Väter auf die Enkel kam, solche Erklärungen hervorgetreten; denn Sprache, Anschauungen und Sitten nahmen andere Gestalten an; die Enkel

bedurften erst der Erläuterung dunkler Wörter, ungewöhnlicher Sprachformen, halbvergessener Geschichten und Mythen, und endlich fortlaufender Commentare um das zu verstehen, was in der Sprache und Denkweise der Väter geredet war.

Wie viel mehr bedürfen wir spätlebende Barbaren einer Unterweisung!

Und wenn unsere Zeit zu den Gedichten Schillers, Goethes, ja des kaum verstorbenen Uhland, unserer Landsleute, Erklärungen wünschenswerth findet, sollen wir da nicht begierig nach Commentaren etwa zum Koran greifen, der ein Jahrtausend hinter uns liegt und unter Verhältnissen entstanden ist, die uns so fremdartig sind? Wie jung und zugänglich ist aber der Koran, dessen Volk noch lebt und dessen Sprache heute noch geredet wird, im Vergleich mit den kanonischen Büchern der Chinesen, oder mit dem Zendavesta, dessen Volk und Cultur vertilgt sind, oder mit dem indischen Veda, der um zwei Jahrtausende über die Stiftung des Islam hinaufreicht!

Wie schön wäre es an der Hand solcher Lehrmeister zu den ältesten Denkmälern menschlichen Geistes, zu den Quellen der Bildung der Völker zurückzugehen und das Räthselhafte des Alterthums von ihnen sich deuten zu lassen, wenn sie wirklich verständen was sie erklären wollen.

Es muss aber — vom Standpunkt der Philologie aus ohne Widerspruch — gesagt werden, dass allenthalben die gelehrte Ueberlieferung unzureichend ist, und dass sie es ist, liegt in der Natur der Sache. Wie verschieden auch die Verhältnisse und Formen seien, in welchen sie sich gebildet habe, für alle Völker und Zeiten bleiben doch die Bedingungen gleich, unter welchen sie entsteht, und durch diese sind ihre Mängel gegeben.

Gestatten Sie mir das ins Einzelne auszuführen an dem Beispiel einer Literatur, in welcher unter allen mir bekannten die gelehrte Tradition am mannichfaltigsten und grossartigsten sich entwickelt hat und dabei doch in ihren Stufen und Formen fassbar geblieben ist, an der heiligen Literatur der Inder.

Zu der Zeit als das Vedenstudium unter uns erwachte, als man nicht mehr bei Epopöen, Fabeln, Lehrgedichten und Liebesgedichten, bei Kalidâsa, Manu und den verworrenen Mythen der Purana bewundernd und verwundert stehen bleiben wollte, sondern die Frage nach den Ursprüngen dieser eigenthümlichen Bildung stellte, als man sich stark genug fühlte die von den Indern mit heiligem Geheimniss umgebenen Religionsbücher endlich ans Licht zu ziehen — und mit Erstaunen hier wiederum eine ganz neue Welt sich öffnen sah, da schaute man eifrig nach Hilfsmitteln sich um, welche zum Verständniss des Unbekannten führen könnten. Man durfte nicht lange suchen. Die gelehrte Tradition der Inder bot dar, was man begehrte. Neben den alten Texten stand eine ganze Reihe von Büchern, zum Theil aus frühen Jahrhunderten, die

sich gerade diese Aufgabe gestellt hatten. Und besonders erfreulich war es Commentare vorzufinden, welche jedes Wort der Grundtexte erklären oder umschreiben, so ausführlich, dass sie für sich schon eine ansehnliche Zahl von Bänden bilden. Die meisten dieser Commentare tragen die Namen des Mâdhava und Sâjaṇa, zweier Brüder, an der Spitze und alle sind nach einem System gemacht.

Es sind heute zwanzig Jahre, dass ich in der Versammlung zu Darmstadt am Schlusse eines Vortrags über die damals noch so wenig gekannte vedische Literatur darauf hinwies, wie für die Beförderung vedischer Studien nichts angelegentlicher zu wünschen wäre als die Bekanntmachung zunächst des Rigveda und des Commentars dazu, und hoffte mit einigen Freunden dieses unter H. H. Wilsons Patrocinium ins Werk setzen zu können. Die Arbeit kam in andere und zwar sehr tüchtige Hände, ist aber heute noch nicht vollendet. Sie ist nicht zu entbehren, aber sie kam und kommt zu spät.

Ueber den Werth dieser Commentare, von welchen der eben erwähnte nur ein Theil ist, hat sich bei einigen englischen oder in England lebenden Gelehrten die Ansicht festgesetzt, dass dieselben nicht überhaupt eine Tradition, sondern die richtige Tradition repräsentieren, dass die Verfasser derselben für das Verständniss der Texte weit besser als wir befähigt gewesen seien und dass kein europäischer Erklärer von ihrer Hand sich entfernen dürfe, ohne auf Irrwege zu gerathen, dass also bei ihnen die Erklärung fix und fertig sei. In diesem Sinne hat z. B. Wilson seine Uebersetzung des Rigveda begonnen und bis zur Hälfte des Ganzen fortgeführt. Einem Kritiker freilich wird diese Ansicht sehr bedenklich erscheinen, wenn er von dem Inhalte der Bücher noch ganz absehend, nur Zeit und Ort ihrer Entstehung erwägt. Wir kennen nämlich beide mit einer in indischer Literaturgeschichte seltenen Sicherheit durch muslimische Geschichtschreiber und durch Inschriften. Im südlichen Indien, in der Mitte des Dekkhan im Karnâṭa-Lande erhob sich um die Mitte des 14. Jahrhunderts n. Chr. ein Reich, welches die umliegenden moslemischen Herrschaften verschlang und weit das bedeutendste auf der Halbinsel wurde, die letzte glänzende indische Dynastie.

Der Mittelpunkt dieses Reiches war Vigajanagara, die Siegesstadt, deren Reste noch von ihrer Grösse zeugen. Der Gründer desselben war niedriger Herkunft und gehörte dem Telugu-Volk, einem nicht-arischen Stamm an. Unter dem dritten Fürsten dieses Hauses, welcher etwa um 1370 zum Thron gelangte, war Mâdhava erster Minister, eben der Mann, dessen Name an der Spitze der grossen Vedencommentare steht, die nach der schmeichlerischen Sitte jener Zeit mit dem Namen des Patrons genannt wurden. Aber nicht diese Bücher allein, sondern eine grosse Zahl anderer, namentlich philosophischer Werke leiten sich ebenso von ihm ab. Wir

sehen also wie ein Staatsmann, der für die Bildung seines Volks Interesse hat, eine rege und ausgebreitete wissenschaftliche Thätigkeit um sich her organisirt und dadurch dem jungen Thron seiner Könige einen eigenen Glanz verleiht. Für die meisten dieser Unternehmungen, namentlich aber für die vedischen Arbeiten war sein Bruder Sâjana die leitende Hand. Diese Commentare werden also mit mehr Recht diesem zugeschrieben, obgleich auch er nicht der eigentliche und einzige Bearbeiter war, sondern dieselben ohne Zweifel unter Beihilfe zahlreicher gelehrter Brahmanen zusammenstellte und redigierte. Es sind aus jener Gegend und Zeit mehrere Inschriften auf metallenen Platten erhalten, Documente über königliche Verleihungen von Dörfern und Ländereien an gelehrte Brahmanen, welche da angesiedelt wurden, vermuthlich um bei solchen Arbeiten mitzuwirken.

Welchem Kritiker nun wird es wahrscheinlich vorkommen, dass man in diesen Zeiten des Zerfalls, in der zweiten Hälfte des 14. Jahrh., in Südindien an dem Hofe von Fürsten barbarischen Ursprungs die wahre Ueberlieferung über jene Urkunden der Vorzeit besessen habe? Die Vertheidiger der Tradition werden antworten, dorthin seien die Bewohner alten Wissens, Häupter priesterlicher Schulen und Geschlechter wohl aus allen Theilen Indiens gezogen worden; es habe sich ihnen dort eine Zuflucht vor dem andringenden Islam eröffnet, und mit ihnen seien gekommen alle Schätze theologischer Gelehrsamkeit, welche allenthalben mündlich und schriftlich von Geschlecht zu Geschlecht überliefert waren.

Wir könnten die Möglichkeit einräumen, dass es den Bemühungen eines über ganz Indien berühmten Fürsten und eines einsichtigen, selbst gelehrten Ministers gelingen mochte die Gelehrtesten der Halbinsel um sich zu sammeln. Aber diese Männer konnten dahin nichts mitbringen, was sie nicht besassen. Es müsste also erwiesen werden, dass damals in Indien eine gelehrte Tradition zu den Religionsbüchern — und zwar in dem Sinne, wie die Traditionsgläubigen sie auffassen — bestand oder wenigstens bestehen konnte. Dieser Beweis könnte auf doppelte Weise versucht werden; einmal aus der Geschichte der indischen Literatur und religiösen Verfassung, zweitens und am wirksamsten aus den in Rede stehenden Schriften selbst.

Es ist mir nicht bekannt, dass von jener Seite aus ein solcher Beweis versucht worden wäre. Man scheint sich diese Frage gar nicht ernstlich vorgelegt, vielmehr die Traditionstheorie als einen Glauben von den heutigen indischen Gelehrten übernommen zu haben, was denjenigen weniger zu verdenken ist, welche Schüler indischer Panditas sind, als den anderen, die bei europäischer Philologie in die Lehre gingen. — Lassen Sie mich zuerst darnach fragen, welche Merkmale gelehrter Tradition die vorliegenden Schriften etwa an sich tragen, und auf welche Art von Tradition diese

Merkmale hinweisen. — Die Ueberlieferung kann nur dann eine Bedeutung haben, wenn sie Dinge mittheilt, welche auf den ordentlichen Wegen der Erkenntniss nicht erreichbar sind: also wo es sich um Erklärung von Religionsbüchern handelt, werden wir durch sie den Gehalt seltener Wörter und Begriffe, den Sinn schwieriger Aussprüche, den Anlass zur Entstehung des Buchs oder einzelner Theile desselben erfahren; und zwar, je älter die Ueberlieferung ist, desto gewisser nicht in wissenschaftlicher Form. Sie wird auf den Sinn und Gehalt im Ganzen gehen, ohne sich ängstlich an das Wort zu binden, während die wissenschaftliche Erklärung mit dem Einzelnen, dem Wort und der Form anfängt und von hier aus des Sinnes sich zu bemächtigen sucht, mit einem Worte grammatisch ist. So hat z. B. Anquetil Duperron viele Stellen des Zendavesta dem Sinne nach richtig, dem Wortlaute nach höchst fehlerhaft übersetzt. Er hatte von seinem parsischen Lehrer die Tradition des Inhalts empfangen, den er in den Worten des Textes nicht richtig wiederzufinden wusste.

Sehen wir nun auf die Schriften unserer Commentatoren, so finden wir überall die rein grammatische und etymologische Methode. Auf die gewaltsamste Weise suchen sie mit diesen Mitteln zu ihrem Ziele zu gelangen. Sie greifen gerade auf dem lexikalischen Gebiet so oft fehl, bringen einen so unbefriedigenden Sinn zu Stande und sind so überaus einförmig schematisch in ihren Anschauungen, dass allenthalben der Grammatiker und die Schule, wie sie damals war, sich verräth; nirgends die Spuren überlieferter Einsichten, welche ihnen über Schwierigkeiten hinübergeholfen hätten; nirgends Andeutungen davon, dass sie etwa ein Verständniss von den Sachen gehabt hätten, ohne aus den Worten die Rechenschaft geben zu können. Alles Bewusstsein der Sicherheit in der Auffassung fehlt; sie stellen drei oder vier gänzlich verschiedene Erklärungen nebeneinander und überlassen ohne Bedenken dem Leser die Auswahl; sie machen gar keinen Anspruch darauf die letzte Autorität zu sein. Sie selbst wollen das gar nicht sein, wozu ihre heutigen Anwälte sie stempeln. Auch lässt sich, soweit ich die indische Literatur zu verstehen im Stande bin, gar nicht wahrscheinlich machen, dass eine Einförmigkeit der Vedenerklärung bestanden habe und gefordert worden sei in dem Sinne, wie man in christlichen Kirchengemeinschaften orthodoxe Interpretationen aufgestellt hat.

Dagegen wird mancher, der diese Thatsachen zugibt, wenigstens das anerkannt wissen wollen, dass jene Commentatoren aus einer reicheren Quelle wenn auch nur schriftlicher Ueberlieferung geschöpft haben als wir. Dieser Vorzug darf ihnen eingeräumt, muss aber auf das richtige Mass der Schätzung zurückgeführt werden. Wir haben dafür ein untrügliches Kriterium in dem Umstand, dass sie die wenigen erhaltenen wirklich alten exegetischen Werke, die auch auf uns gekommen sind, so vollständig ausbeuten als nur

möglich, und wo diese sie verlassen, es mit eigener Kunst versuchen. Auch nach den Citaten zu schliessen hat z. B. Sâjaṇa vor 500 Jahren nicht erheblich mehr besessen, als wir heute besitzen oder noch aufzufinden Aussicht haben.

Eine Tradition stand also unseren Erklärern allerdings zur Seite; aber nur die Ueberlieferung der grammatischen Schule; so wie sie erklärten, so hatten wohl Jahrhunderte vor ihnen andere Grammatiker zu erklären versucht, sie waren geschult in der Handhabung der Hilfsmittel, über welche die indische Wissenschaft verfügte, und mochten da und dort die Auslegungen berühmter älterer Grammatiker benützen, so wie bei uns der Exeget sich die Ansichten seiner Vorgänger zu Nutzen macht. Das ist der Boden, auf welchem sie stehen, und das ist ihre Tradition, der man einen Werth beilegen muss wie jeder durch Uebung sich ausbildenden Praxis; aber nicht mehr.

Eine andere Tradition aber im vollen Sinn des Worts, an die Zeiten anknüpfend, welchen diese Sprache und Gedanken unmittelbar verständlich waren, oder auch nur eine diesen Zeiten und diesem Verständniss nahe kommende, hatten sie nicht. Eine solche Ueberlieferung wird überhaupt, wie ich die Sache ansehe, für das hohe Alterthum gar nicht, für spätere mehr reflectirende und sammelnde, auch der Schrift sich bedienende Zeiten höchst selten und immer nur in Bruchstücken vorkommen. Die Ansichten über die Fortpflanzung uralter geheimer Weisheit in Priesterorden und ähnlichen mysteriösen Verbindungen dürfen wir als erloschen ansehen, nachdem uns jetzt ein ganz anderer Einblick in die alte Geschichte des Orients und seiner Religionen verstattet ist, als noch vor 50 Jahren.

Dass unsere Commentatoren eine solche Tradition nicht haben konnten, weil keine vorhanden war, dafür zeugt die ganze ihnen vorangehende exegetische Literatur zum Veda, Bücher, welche zum Theil 1500 oder 2000 Jahre älter sind als die Gelehrten von Vigajanagara. Es ist uns zum Glück wenigstens e i n exegetisches Handbuch oder Compendium aus alter Zeit erhalten, das Nirukta des Jâska, aus welchem man sieht, wie es um das Verständniss der heiligen Texte etwa im 3. oder 4. Jahrh. vor der christl. Zeitrechnung stand. Auch er hatte schon eine Reihe von gelehrten Erklärern vor sich und lebte, wie wir annehmen müssen, in einer Zeit, wo das Sanskrit noch eine lebendige Sprache war; dennoch bleibt er weit zurück hinter der Aufgabe, die er sich gestellt hat; denn er ist für die Lösung der sprachlichen Schwierigkeiten gewöhnlich auf den allgemeinen grammatisch-etymologischen Weg angewiesen, für schwierige Wörter und Stellen rathlos und ganz von eigner Muthmassung ausgehend. Und wollen wir über Jâska hinauf zu den Brâhmaṇa greifen, diesen wunderlichen Erzeugnissen priesterlichen Wissens und irrender Phantasie, so wird man in ihnen zwar noch manche Spur alter Wörter und Sprachformen, aber

ein richtiges Verständniss alter Texte aber nur selten Belehrung finden. Diese Bücher sind es vielmehr, welche dem einfachen geschichtlichen Verständniss der Veden am meisten geschadet und der Willkür Thüre und Thor geöffnet haben.

Wie weit wir also auch zurückgreifen, immer sehen wir noch keine Tradition, d. h. Continuität des Verständnisses. Immer noch liegen jene alten Lieder und Sprüche weit rückwärts. Und so treu auch in der Hauptsache ihr Wortlaut überliefert sein mag, so wenig gelingt es selbst den frühesten Exegeten ihren Sinn in allen Theilen zu bemeistern. So lange diese Kluft besteht, kann von einer Tradition, die Vertrauen fordert, weil sie von Verstehenden kommt, nicht die Rede sein, sondern nur von einer Tradition unter Forschenden. Wie alt aber auch diese oder jene Ansicht sei, ihr Alter allein ist noch keine Bürgschaft der Wahrheit; sie muss sich die Prüfung nach den allgemeinen Gesetzen des Erkennens gefallen lassen, so gut wie die des jüngsten Forschers. Eine andere Ueberlieferung kann es aber auch nicht geben. Die heiligen Lieder und Sprüche, welche den Kern des Veda bilden, sind Jahrhunderte lang je in einzelnen Kreisen und Familien, in Priestergeschlechtern von Mund zu Mund überliefert und bei Gebeten und Opfern gebraucht worden. Wie diess oder jenes in denselben zu deuten sei, das hat man erst gefragt, als man es nicht mehr verstand oder nicht mehr sicher verstand; und zwar in Indien wahrscheinlich eben zu der Zeit, als man diese Erzeugnisse einer für heilig geltenden Vorzeit sammelte und ordnete, um sie von nun an zur Richtschnur des religiösen Thuns und Glaubens zu nehmen. Hiemit hat die gelehrte Arbeit und Forschung begonnen, sowie in Griechenland vor der Sammlung der homerischen Gesänge gewiss Niemand Untersuchungen über Homer angestellt hat. Dass man aber den Rigveda zu der Zeit als man ihn sammelte, nicht mehr in allen Theilen sicher verstand, das zu beweisen würde mir nicht schwer fallen und wird wohl in Bälde allgemein anerkannt sein.

Das Forschen und Fragen beginnt also naturgemäss erst dann, wenn Niemand mehr aus unmittelbarem Wissen auf die Fragen eine Antwort geben kann. Und was man gewöhnlich Tradition nennt, ist nichts anderes als die Geschichte der Lösungsversuche, nicht die Lösung selbst.

Wem die zahllosen Irrthümer und Geschmacklosigkeiten der Ueberlieferung nicht unmittelbar genügen, der kann also auch auf historischem Weg sich überzeugen, dass dieselbe an sich noch keine Autorität, dass eine Berufung auf sie ein unbegründeter Verzicht auf eigenes Urtheil ist und dass jeder mit Evidenz geführte wissenschaftliche Beweis gegen alle Tradition, habe sie Namen welchen sie will und sei sie noch so alt, siegreich bleiben muss; dass sie als Hilfsmittel, richtig gebraucht, die bedeutendsten Dienste leisten, zur Richtschnur genommen aber nur hemmen und irre führen kann.

In Indien hat man, wie wir sahen, kein Recht aus dem Alter derselben besondere Ansprüche abzuleiten. Ist das so in einem Land, das auf die Continuität seiner religiösen und wissenschaftlichen Entwicklung durch Jahrtausende hin stolz ist, das in seinem gelehrten Priesterstand berufene Hüter der heiligen Ueberlieferung besitzt — wie sollte man anderswo bessere Titel aufweisen können? Wie sollte insbesondere für die heiligen Schriften der Iranier eine zuverlässigere Ueberlieferung bestehen? Ich bedaure auf dieses Gebiet heute nicht weiter eingehen zu können. Ich fürchte, dass es den Erklärern des Zendavesta schwerer werden wird ihre Selbstständigkeit zu behaupten, als denen des Veda, denn ihr Stoff ist ärmer, spröder und weniger wohlerhalten, und ihre Hilfsmittel sind ungleich spärlicher als die des Vedenerklärers. Aber wie der neueste Herausgeber und Erklärer der kanonischen Bücher der Chinesen James Legge in der Vorrede zum ersten Band seines Werkes sagt, er habe nicht gesucht der Autorität des Tschu Hi oder irgend einer anderen zu folgen, er habe den Text, nicht den Commentar zu seiner Aufgabe gemacht, so wird auch für jene nicht die Uebersetzung der Uebersetzung, sondern die des Textes das Ziel sein müssen. Und wir werden für den Veda darnach streben den Sinn zu finden, welchen die Rishi der Vorzeit in ihre Lieder gelegt haben, nicht denjenigen, welchen Sâjana und die anderen darin gesucht haben. Ist dieser Weg auch lang und mühselig und voll von Hindernissen, an denen wir straucheln, so werden wir doch, oder vielmehr nicht wir, sondern diejenigen welche nach uns kommen, zu einem rechten Ziel gelangen, und das desto eher, je mehr wir von vornherein die rechte Richtung einhalten. Wenn wir heute noch nicht den Veda zu übersetzen versuchen, so möge man uns damit entschuldigen, dass unser Studium so zu sagen kaum begonnen hat. Bis zu der Zeit, wo die classischen Philologen, die doch einen Vorsprung von Jahrhunderten haben, mit dem Homer, und die alttestamentlichen Exegeten mit ihren Büchern vollständig fertig sein werden — bis dahin werden auch wir den Veda bis auf den Grund erklärt haben.

Veranlassung zum Abdruck des voranstehenden Vortrags, ein volles Jahr nachdem derselbe gehalten wurde, gab das Erscheinen der Abhandlung des Herrn J o h n M u i r: On the Interpretation of the Veda in der Zeitschrift der Londoner Asiatischen Gesellschaft II, 2. Es ist nie meine Absicht gewesen über die behandelte Frage, über welche unter Unbefangenen überhaupt keine Verschiedenheit der Meinung besteht, in irgend eine Polemik einzutreten, es genügte mir im Kreise einsichtiger Fachgenossen die Lage der Sache einfach darzustellen. Nachdem aber nun J. Muir die praktische oder specielle Seite des Gegenstandes so gründlich und schlagend be-

sprochen hat, glaubte ich als einen Nachtrag dazu meine Ansicht der theoretischen oder allgemeinen Seite geben zu sollen.

Hat in England selbst eine Stimme von solcher Bedeutung sich zu Gunsten der wissenschaftlichen Methode erklärt, so wird man dort künftig nicht mehr „die Gelehrten des Continents" den englischen gegenüberstellen und für diese glückliche Insel den Vorzug behaupten können, dass man da von Kritik nichts wisse, nicht in willkürliche Conjectur sich stürze, sondern im Frieden bei der einheimischen Tradition stehen bleiben wolle. Und diesseits des Kanals wird man nun deutlicher als bisher sehen, dass der Cultus der sogenannten Tradition weder allgemein englisch, noch überhaupt dort verbreitet, sondern die Liebhaberei Einzelner, und zwar sehr weniger gewesen ist. Auch von Herrn E. B. Cowell, ihrem neuesten Anhänger, welchem wir auf anderen Gebieten indischer Literatur tüchtige Arbeiten verdanken, wird man hoffen dürfen, dass eine fortgesetzte Beschäftigung mit dem Veda ihn von selbst zu anderen Ansichten und zu einem billigeren Urtheil über „die Gelehrten des Continents" führen werde.

Im September 1866.

Die Verwandtschaftsverhältnisse des Paṣtō;
zugleich eine Kritik von Raverty's Grammar of the Pushtō.

Von

Dr. E. Trumpp.

Das Paṣtō oder Afghānische hat in den letzten 20 Jahren verschiedene Bearbeiter gefunden. B. von Dorn's sonst werthvolle Arbeiten sind, da der Herr Verfasser nie in persönlichen Verkehr mit den Afghānen selbst gekommen ist, natürlich mangelhaft; seine afghānische Chrestomathie ist, wie es sich auch nicht anders erwarten lässt, durch viele Druck- und Sinnfehler entstellt, und desshalb der Gebrauch derselben, wie der Schreiber dieser Zeilen aus eigener Erfahrung weiss, von zweifelhaftem Nutzen; das afghānisch-englische Glossar desselben Verfassers ist bei den mangelhaften Hülfsquellen, die ihm bei der Ausarbeitung desselben zu Gebot standen, mager und zu schwankend gehalten.

Den ersten entscheidenden Schritt vorwärts hat Captain Vaughan mit seiner Paṣtō-Grammatik gethan, die im Jahre 1854 zu Calcutta erschienen ist [1]. Der Verfasser gibt zwar nur eine (freilich noch mangelhafte) Grammatik des Dialects von Banū, aber, da er selbst mehrere Jahre unter den dortigen Afghānen gelebt hat, so ist seine Arbeit, so viel an ihr auch in grammaticalischer Hinsicht zu tadeln ist, doch von grossem Werthe, und zwar um so mehr, da er die Verwandtschaftsverhältnisse dieser Sprache viel richtiger durchschaut hat, als Herr Raverty. Vom gleichen Verfasser ist im Jahre 1855 ein kleines English-Pooshtoo Vocabular [2] erschienen, das für practi-

---

1) Der vollständige Titel dieser Grammatik lautet: A Grammar and Vocabulary of the Pooshtoo Language (as spoken in the Trans-Indus Territories under British Rule) by Captain John L. Vaughan. Calcutta, Printed by J. Thomas, Baptist Mission Press, and published by Messrs. Thacker, Spink and Co. 1854.

2) Das English-Pooshtoo Vocabular (das den zweiten Theil der Grammatik bildet) führt denselben Titel, wie die Grammatik, nur dass es im Jahr 1855 erschienen ist, im gleichen Verlag, wie die Grammatik. Es zählt jedoch nur 148 Seiten.

sche Zwecke recht brauchbar ist. Grammatik und Vocabular machen keine wissenschaftlichen Pretentionen, sondern wollen nur der practischen Erlernung der Sprache dienen; sie dürfen daher auch nicht wissenschaftlich gerichtet werden.

Anders verhält es sich mit den Paṣ̌tō-Arbeiten des Captain Raverty. Die erste Auflage seiner Pushtō-Grammatik [1]) ist im Jahre 1855 zu Calcutta erschienen, die zweite im Jahre 1860 zu London. In seiner weitschweifigen Vorrede tritt Herr Raverty mit grosser Zuversicht als Vertheidiger der schon längst abgethanen Theorie von dem Semitischen Ursprunge des Afghānischen wieder auf; er wirft alle möglichen Sprachen, wie Kraut und Rüben, durcheinander, aber zeigt schon dadurch für jeden Philologen von Fach, dass er die Sprachen, die zu vergleichen er vorgibt, unmöglich gekannt noch verstanden haben kann, sonst hätte er schwerlich so etwas thun können.

Es wäre nutzlose Zeitverschwendung, Hrn. Raverty mit seinen Theorien auf die gleiche Weise abzufertigen, wie er solches Herrn Prof. Dorn und Lassen gegenüber gethan hat; nur Eine Bemerkung sei uns hier erlaubt, dass derjenige, welcher behauptet, dass das Paṣ̌tō irgend eine Verwandtschaft mit dem Hebräischen habe, unmöglich eine, wenn auch noch so geringe Kenntniss des Hebräischen haben kann. In England mag die Behauptung, dass in den Afghānen die verlorenen 10 Stämme Israëls wieder gefunden worden seien, Bewunderer finden, vor dem Richterstuhl der vergleichenden Sprachforschung aber muss solche unwissenschaftliche Tändelei unnachsichtlich verdammt werden. Herr Raverty hat jedoch in England selbst an Viscount Strangford einen gelehrten Gegner gefunden, der in einem trefflichen Aufsatze im XX. Band des Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland die sprachwissenschaftliche Flatterhaftigkeit des Herrn Raverty so gründlich nachgewiesen hat, dass wir füglich das weitere auf sich beruhen lassen können.

Ein Beispiel, wie sich Herr Raverty von den Eingeborenen hat blenden lassen, gibt er selbst auf sehr naive Weise in seiner Vorrede, wo er p. 9, II. Auflage (nach der wir immer citiren, wenn nicht ausdrücklich die erste Auflage angegeben wird) einen Auszug aus einem Paṣ̌tō-Manuscript mittheilt. In dem betreffenden Manuscripte, auf das Herr Raverty hauptsächlich seine Theorie von dem semitischen Ursprunge der Afghānen stützt, wird auf ächt orientalische Weise der Name Paṣ̌tō etymologisirt (und er schreibt

---

1) Die erste Auflage führt den Titel: A Grammar of the Pukhto, Pushtō, or language of the Afghāns etc. by Lieut. H. G. Raverty; Calcutta, printed by J. Thomas, of the Baptist Mission Press. 1855.

Die zweite Auflage: A grammar of the Puk̲h̲tō, Pus̲h̲tō, or language of the Afghāns etc. by Captain Raverty. Second Edition, London, Longman, Green and Roberts, Paternoster Row etc. 1860.

alles nach, ohne auch nur einen Zweifel darüber laut werden zu lassen) und daher erklärt, dass der Prophet dem ʿAbd-ur-rašīd (einem angeblich afghānischen Häuptlinge, der nach Mekka eine Pilgerfahrt unternommen haben soll, um den Propheten persönlich zu hören) wegen seiner ausserordentlichen Tapferkeit im Kampf gegen die Ungläubigen den Titel بَتّان oder بِطّان verliehen habe, welches im Arabischen den Kiel eines Schiffes bedeute, ohne welches es nicht segeln könne, so könne auch das Kriegsschiff nicht segeln ohne den Kiel der Schlacht!! Nicht zufrieden mit diesem Unsinn, der ihm doch wohl die Augen hätte öffnen können, macht er noch die Anmerkung dazu: „Im Arabischen werde es بطان (sic!) geschrieben, und bedeute wahrscheinlich „keelson" statt „keel". Was sollen wir denn zu einer solchen Anmerkung anmerken? Wenn Herr Raverty meint, es werde im Arabischen بطان geschrieben, so sieht es mit seiner Kenntniss des Arabischen wohl ebenso schlimm aus, wie mit seiner Kenntniss des Hebräischen. Hat er denn die Absurdität einer solchen Etymologie nicht durchschaut, dass der unwissende afghānische Verfasser, dessen Worte er so gläubig nachbetet, den gewöhnlichen Namen, womit die Afghanen in Indien benannt werden (پَٹْهان paṭhān[1]), hat erklären wollen, und solches, nach seiner Theorie, aus dem Arabischen hat thun müssen? In der **ersten** Ausgabe seiner Grammatik p. 14, hat er das Wort, das er dort noch بتان oder بطان schreibt, mit „Mast" übersetzt, und in einer Anmerkung dazu bemerkt, dass er dieses Wort weder im Kamus, Burhan Kataae (nach seiner Schreibweise) noch bei Richardson finden könne; aus leicht begreiflichen Gründen.

Auf ähnliche Weise wird auch der Name افغان in dem betreffenden Manuscripte etymologisirt (p. 8), den der afghānische Verfasser scherzhaft daher erklärt, dass Afghānah eine Ursache des Jammers dem Teufel, den Genien und den Menschen gewesen sei. Die Etymologie ist falsch, aber der blutgetränkte Boden Afghānistān's bezeugt leider die Wahrheit der Thatsache.

Ohne uns weiter mit den fruchtlosen Theorien des Herrn Raverty zu befassen, gehen wir in der folgenden Abhandlung von dem Satze aus, den wir weiter zu erhärten für unnöthig achten, weil er wohl von Niemand mehr angefochten werden wird, **dass die Afghānen mit den Semiten in keinem Verwandtschaftsverhältnisse stehen**, sondern der grossen **Arischen** Völker-

---

1) Das Pṣ̌tō hat bekanntlich keine Aspirata; die Afghānen schreiben und sprechen daher das indische Wort پَٹْهان consequent پَٹان paṭān.

familie angehören. Die näheren sprachlichen Nachweise werden wir am passenden Orte nachzuliefern versuchen.

Dorn, Lassen und neuestens Viscount Strangford jedoch sind der Ansicht, dass die Afghânen mehr zu der Irânischen, als zu der Indischen Familie zu ziehen sind, eine Ansicht, die der Verfasser dieser Zeilen nicht zu theilen vermag. Mir hat sich im Gegentheil beim Studium dieser Sprache immer mehr und mehr die Ueberzeugung aufgedrungen, dass das Paṣ̌tō weit mehr zur Indischen als zur Irânischen Sippe zu zählen ist, dass sich die grammatischen und zum grossen Theil auch die lexicalischen Eigenthümlichkeiten dieser Sprache nur aus den neuindischen, resp. Prâkrit-Sprachen hinreichend erklären lassen. Die nähere Beziehung des Paṣ̌tō zu den irânischen Sprachen möchte ich keineswegs in Abrede ziehen, manches lässt sich bloss daraus beleuchten; aber das, was dem Paṣ̌tō seinen besonderen Stempel aufdrückt und von dem Persischen so scharf abgränzt, ist nur durch das Medium der benachbarten Prâkrit-Dialecte zu erklären.

Es ist bei dem Paṣ̌tō, wie bei vielen andern schwierigen Sprachen der eigenthümliche Fall eingetreten, dass man den Wald vor lauter Bäumen nicht gesehen hat. Man hat nach Vergleichungspuncten in Irân und der Mongolei geforscht, nur da nicht, wo sie so nahe an der Hand lagen, d. h. in den angrenzenden Indusländern selbst, in Sindh und im Panjâb. Wer zuerst Sindhî und Panjâbî gelernt hat, und dann an das Paṣ̌tō geht, dem wird sich von selbst das letztere als eine Schwestersprache darstellen, über deren Eigenthümlichkeiten er sich den Kopf nicht zu zerbrechen hat; er wird vielmehr Schritt für Schritt wohlbekannten Formen und Constructionen begegnen, und was sonst im Paṣ̌tō sich gar nicht begreifen lassen wird, wird durch Herbeiziehung dieser Schwesterdialecte sein volles Licht erhalten. Dass Herr Raverty, so wie seine Vorgänger, auf diese Verwandtschaft nicht geachtet haben, ist sehr zu bedauern, sie wären dadurch vor manchen Missgriffen bewahrt geblieben; insbesondere ist Herr Raverty durch seine eingebildete Theorie des semitischen Ursprungs des Paṣ̌tō zu vielen Absurditäten verleitet worden, die wir später im Einzelnen nachzuweisen haben werden.

Ich mache keineswegs Ansprüche darauf, alles etymologisch richtig im Paṣ̌tō erklären zu können, und es wird dies auch wohl nicht möglich sein, bis wir eine genauere Kenntniss des Zend erreicht haben, und namentlich endlich einmal eine vollständige Zend-Grammatik und Wörterbuch besitzen [1]). Immerhin hoffe ich den Satz genügend nachweisen zu können, dass das Paṣ̌tō mit viel mehr Grund den Indischen, als den Irânischen Sprachen einzureihen ist.

1) Die Abhandlung wurde vor dem Erscheinen des Werkes von F. Justi's geschrieben.

Diess stimmt auch ganz mit den ältesten Nachrichten, welche wir über die Wohnsitze der Afghānen besitzen, überein. Schon Lassen hat in seiner Indischen Alterthumsk. I, p. 428 sqq. es ausser allen Zweifel gestellt, dass wir in den *Πάκτυες* des Herodot den Nationalnamen der Afghānen, پښتون paṣtūn oder (nach der östlichen Aussprache, was hier significant ist) paχtūn, und in *Πακτυϊκή* den Namen ihres Landes vor uns haben; ein weiterer Beleg dafür ist das Indische پټهان paṭhān, das nach den Regeln des Prākrit (Lassen, Instit. Ling. Prāk. §. 77) aus پښتون umgebildet ist[1]. Ich hege daher keinen Zweifel, dass Lassen auf seiner Karte des alten Indien im Allgemeinen die Lage von Paktyïka richtig bezeichnet hat. Es ist das wilde Hochland, begränzt im Osten durch die steil gegen das Indusland abfallenden Suleimānī-Gebirge, im Süden an Kač̣h Gandāva oder Sevistān gränzend (das jetzt noch von jats bewohnt wird), im Westen gegen das alte Arachosien sich streckend, und im Norden scharf durch die hohe Gebirgskette des Safīd Kōh oder Schneegebirges abgeschlossen. Die Afghānen selbst nennen ihre alte Heimath Rōh, was aber keineswegs ein Nomen proprium ist, wie Herr Raverty meint, sondern ein gewöhnliches Appellativum. Im Sindhī bedeutet रोहु rōhu ein wildes, wasserloses Gebirgsland, und davon regelmässig abgeleitet रोहीलो, rōhīlō, ein Gebirgsbewohner, Paṣtō ebenfalls nach derselben Bildung روهېله, rōhēlah oder روهېنی, rōhēnai (siehe §. 7, 8) ein Gebirgsbewohner, und daher die in Indien aufgekommene Benennung der Afghānen, welche sich dort niedergelassen haben, Rohillah oder Gebirgsleute. Die gleiche Bewandtniss hat es mit Ghōr (vergl. das Paṣtō غر γar Berg), welches ebenfalls „Gebirgsland" bedeutet, und kein Nom. propr. ist.

Dass die Afghānen erst im 12ten Jahrhundert, und insbesondere gegen das Ende des 15ten Jahrhunderts nach dem Derajāt, Kābul und Peshawer vorgedrungen sind, ist eine wohl bekannte Thatsache.

Unser Zweck ist dabei der, nachzuweisen, dass die Afghānen, soweit wir sie geschichtlich verfolgen können, immer Nachbarn der indischen jats gewesen sind. Ich habe schon in einem früheren

---

1) Diess hat schon Ewald in seinem bekannten Aufsatze über das Puschtu, II. Band der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, mit seinem gewöhnlichen philologischen Scharfblick gesehen.

Aufsatze (XV. Band dieser Zeitschrift) darauf hingewiesen, dass die Jats sich noch heutigen Tags bis tief nach Beluchistan hinein erstrecken; die Ackerbau treibende Bevölkerung von Kach Gandāva aber besteht ebenfalls aus Jats und das gleiche gilt vom Derajāt, wo die Afghānen nie im Stande gewesen sind, die alte sesshafte Jat-Bevölkerung gänzlich zu verdrängen.

Wie die Afghānen local die nächsten Nachbarn der alt-ārischen Jat-Bevölkerung gewesen sind und noch bis auf den heutigen Tag sind (denn die Beluchen im Süden haben sich erst später eingedrängt), so bilden sie auch sprachlich die erste Uebergangsstufe vom indischen zum īrānischen Sprachstamme. Das Paṣtō ist keineswegs ein Prākrit-Dialect, wie das Sindhī und Panjābī, sondern eine uralte, selbstständige Sprache, welche an den Eigenthümlichkeiten beider Sprachsippen Theil nimmt, jedoch noch die Prākrit-Abstammung frisch an der Stirne trägt, daher mit vorwiegend indischem Gepräge [1]). Man darf sich durch die vielen im Paṣtō gebräuchlichen persischen Worte nicht täuschen lassen; sie sind ein fremdes, importirtes Element, sowie die zahlreichen, durch den Islām eingebürgerten arabischen Worte. Die ursprüngliche Armuth des Paṣtō machte bis zu einem gewissen Grade die Aufnahme persischer und arabischer Worte und Phrasen nothwendig, so bald die Afghānen anfingen, ihre rauhe Gebirgssprache zu cultiviren und sie zu Literaturzwecken zu gebrauchen. Die alten, ächten Paṣtō-Worte sind nichts destoweniger überall leicht kenntlich, obschon die Vorliebe für fremde Elemente so gross geworden ist, dass in einem Satze oft nur das Verbum rein Paṣtō geblieben ist, alle andern Worte dagegen aus dem Persischen oder Arabischen geborgt sind.

Ehe wir diese Einleitung verlassen, möge es uns noch erlaubt sein, einiges über die verschiedenen Namen zu bemerken, unter denen die Afghānen in verschiedenen Ländern bekannt geworden sind.

Das Nomen proprium „Afghān" افغان, unter welchem sie hauptsächlich in der Geschichte auftreten, ist dem Paṣtō selbst fremd, und sie verdanken diese Benennung den Persern. Die Afghānen wissen selbst nicht, wie sie zu diesem Namen gekommen sind, so wenig als die alten Deutschen, warum sie die Römer Germani genannt haben. Afghānische Schriftsteller haben diesen Eigennamen verschieden zu erklären versucht. Sie haben zu diesem

---

1) Ewald hat schon in dem erwähnten Aufsatze sich die Frage gestellt, ob das Paṣtō seinem innersten Wesen und Ursprunge nach sich mehr zu den zendischen oder indischen Sprachen neige, und darüber einen späteren Aufsatz versprochen. Es ist mir aber nicht bekannt, ob er auf diese Frage wieder geführt worden ist. Er weist aber schon Seite 290 darauf hin, dass das Paṣtō mit dem Hindūstānī und Penjābī viel gemein habe.

Zwecke einen Stammvater اَفْغَان oder اَوْغَان avɣān erfunden, welcher der Sohn Irmia's oder Barkia's, des Sohnes Sauls, Königs von Israël, gewesen sein soll. Da diese ganze genealogische Tradition mit der fingirten Abstammung der Afghānen von den Banī Isrāīl zusammenhängt, so steht und fällt sie mit derselben. Eine andere, mehr scherzhafte Erklärung des Namens افغان haben wir schon berührt. So viel ist sicher, dass das Wort bis jetzt keine befriegende Erklärung gefunden hat, und daher wohl dunkel bleiben wird, bis wir in den Besitz weiterer aufhellender Documente gelangen werden. Der Burhān-i-Qāṭiï sagt ganz einfach:

افغان بنا غین نقطه دار بر وزن مَسْتان بمعنی فریاد وزاری باشد ونام قبیله است مشهور ومعروف وجمعش افاغنه است بر وزن فراعنه بطریق جمع عربی

„Afghān mit dem punctirten غ, nach Massgabe des Wortes mastān, kommt vor mit der Bedeutung „Jammer und Angstgeschrei"; es ist auch als Name eines Volksstammes wohl bekannt, und sein Plural lautet afāɣinah, nach Massgabe von farāïnah, nach Art des arabischen Plurals." Die weiteren Benennungen Rohēlah oder Rohēlai haben wir schon oben als blosse Appellative kennen gelernt. Die einzige Nationalbenennung, welche sich alle afghānische Stämme ohne Unterschied beilegen, ist پَښْتُون, im Westen paṣ̌tūn, im Osten paχ'tūn, ausgesprochen, plural paṣ̌tānah oder paχ'tānah; ihre Sprache heissen sie پَښْتو paṣ̌tō oder paχ'tō; daneben findet sich auch im Osten die Aussprache puχ'tō. Als allgemeinen Landesnamen gebrauchen sie entweder die persische Bildung افغانستان Afghānistān, oder das einheimische Wort پَښْتُنْخَا paṣ̌tunχā, aus پَښْتُون paṣ̌tūn und خوا=خا χvā „Seite", zusammengesetzt, eigentlich: die Paṣ̌tō-Seite, das, was den paṣ̌tānah gehört, Afghānenland.

Der Ursprung dieses Wortes ist in Dunkel gehüllt, wie die meisten Nationalnamen. Lassen, Indische Alterthumsk. I, S. 432 Anm. 4, und S. 434 Anm. 2, vergleicht damit das Sansk. paktu resp. pahlava, das im Sanskrit ein bedeutungsloses Wort sein und aus einem altpersischen pakhtu entstanden sein soll, das in dem Neupersischen پهلو pahlū seinen Ableger gefunden habe. Lassen vergleicht ferner damit das bekannte Wort pehlevī, das nach Mohl „Grenzsprache" bedeuten soll. Aber gegen diese Etymologie erheben sich bedeutende Bedenken. Dass das Sansk. pahlu aus einem zendischen pakhtu entstanden sein könne, ist nach Analogie

von Bahlī aus dem zendischen Bakhdhī (Seite 432) wohl nicht in Zweifel zu ziehen. Aber damit ist noch nichts gewonnen. Es müsste zuvor nachgewiesen werden, dass das neu-persische پهلو pahlū „Seite“ auch wirklich aus einer alt-persischen Form pakhtu abgeleitet wäre, was sich wohl nicht beweisen lassen wird; die Analogie wenigstens spricht dagegen. Vullers leitet vielmehr ganz mit Recht das neupersische پهلو von dem Sansk. पार्श्व ab; श geht schon im Prâkrit in स = persisch h über, r in seine nächste Liquida l, und der Halbvocal व hält sich in و, wobei nur das ह der Euphonie wegen vorgesetzt, und der ursprünglich lange mittlere Vocal durch die dadurch entstandene Dehnung der Sylbe ausgeworfen worden ist. Diese Etymologie wird bestätigt durch das Adjectiv پهلو pahlū, *tapfer*, oder mit dem Adjectiv-Affix ān: پهلوان pahlavān, das von dem Sansk. पार्थव ganz auf dieselbe Weise abgeleitet worden ist, indem थ = h, र = l (wieder mit Vorsetzung des h und Ausstossung des langen ā) व = ū geworden ist. Pahlavī mag daher wirklich „Grenzsprache“ bedeuten, und mit dem neupersischen Substantiv پهلو „Seite“ in Verbindung stehen, aber für eine alt-persische Form pakhtu, und somit für unser پښتون paṣ̌tūn, ist damit kein sicherer Boden gewonnen. Das lateinische „pectus“, das Lassen zur Begründung einer Form „pakhtu“ anführt, ist offenbar von dem Sansk. वक्षस् abzuleiten.

Herr Raverty verfehlt nicht, auch seine Ableitung des Wortes paṣ̌tūn anzugeben. Er sagt (Grammatik S. 177), dass پښتون in Wirklichkeit ein *Abstractum* sei, abgeleitet von پښ paṣ̌, dem Namen des ältesten Sitzes der Afghānen in den Suleimānī-Gebirgen, und تون, welches „Wohnung“ oder „Geburtsort“ bedeuten soll. Wie er zu dem پښ gekommen, gibt er nicht näher an, er widerspricht sich aber selbst, indem (Introduction zu seiner Grammatik S. 8) der betreffende Wohnsitz, wo Malik Afghān sich zuerst, nach dem citirten Paṣ̌tō-Manuscript, niedergelassen haben soll, dort paṣ̌t (پښت), nicht paṣ̌ genannt wird; auf ein t mehr oder weniger kommt es ihm freilich nicht an. Wir lassen ihm einfach sein Abstractum.

Nach all diesem halten wir es einstweilen für sicherer پښتون

als ein unerklärbares Nomen proprium stehen zu lassen, bis sich eine haltbarere Etymologie nachweisen lassen wird.

I. Das Lautsystem des Paṣ̌tō.

§. 1.
Das Paṣ̌tō-Alphabet.

Die Afghānen haben mit dem Islām auch zugleich die arabischen Lettern angenommen, wie die meisten andern, zum Islām bekehrten Völker Asiens. Es muss für die ersten Paṣ̌tō Schriftsteller keine Kleinigkeit gewesen sein, die arabischen Charactere dem Paṣ̌tō-Lautsystem anzupassen, und diese schwierige Aufgabe ist von ihnen mit grossem Geschick gelöst worden; nur ein Consonant ist unbestimmt geblieben, was oft kein unbedeutendes Schwanken in der Aussprache verursacht. Anders dagegen verhält es sich mit dem Vocalsystem, für welches die arabischen Vocalzeichen keine entsprechenden Aequivalente darbieten, und in diesem Mangel an passenden Vocalzeichen liegt das Hauptgebrechen des adoptirten arabischen Systems. Es muss als ein grosses Unglück bezeichnet werden, dass mit dem Islām auch die arabischen Lettern bei Völkern von ārischem Ursprunge Eingang gefunden haben; das arabische Consonanten- und Vocalsystem passt eben nun und nimmermehr für ārische Sprachen, und diess zeigt sich wieder auf augenfällige Weise am Paṣ̌tō, das man in seinem arabisirten Gewande gar nicht erkennen kann, wenn nicht die lebende Sprache beständig an das Ohr schlägt. Wenn irgendwo, ist im Paṣ̌tō eine genaue Transcription in römischen Lettern geboten, ohne welches Hülfsmittel man gar keine genaue Einsicht in den grammatischen Bau der Sprache erhalten kann.

Wir schliessen uns in der folgenden Uebersicht des Paṣ̌tō-Alphabetes dem System an, welches Prof. Lepsius in seinem Standard-Alphabet vorgezeichnet hat, mit dem wir uns vollkommen einverstanden erklären. Wir müssen zwar im folgenden in einzelnen Puncten davon abweichen, weil einige Consonanten in eine unrichtige Classe gesetzt worden sind, die Bezeichnung aber bleibt im wesentlichen dieselbe. Auch Herr Prof. Brockhaus ist in der neuesten Zeit mit einer interessanten Abhandlung über die Transcription mehrerer orientalischen Sprachen, unter anderem des Paṣ̌tō hervorgetreten, worüber hier einige Worte am Platze sein mögen, so fern das Paṣ̌tō davon betroffen ist. Herr Prof. Brockhaus tadelt mit vollem Recht den gänzlichen Mangel an einer klaren Uebersicht über das phonetische System des Paṣ̌tō in Raverty's Grammatik, und noch mangelhafter und verworrener ist die Art und Weise, wie Herr Raverty die Paṣ̌tō-Laute in lateinischen Lettern umschreibt, wovon man sich durch den Augenschein überzeugen muss. Was

die von Herrn Prof. Brockhaus vorgeschlagene Transcription des Pas̤tō betrifft, so fällt sie im wesentlichen mit dem hier befolgten Systeme zusammen; nur in einzelnen Puncten ziehe ich vor, von ihm abzuweichen. Ich muss mich jedoch wundern, dass Herr Prof. Brockhaus, der trotz der in Raverty's Grammatik herrschenden Confusion in der Lautlehre richtig gesehen hat, dass der Mitlaut ښ dem Sansk. ष entspricht, denselben durch ṣh zu umschreiben vorschlägt. Vor allem muss in einer Transcription, wenn sie nicht in willkürliche Regeln ausarten soll, Consequenz herrschen; umschreibt man also die übrigen Cerebralen durch einen Punct unter dem betreffenden lateinischen Buchstaben, so muss man auch consequent ṣh schreiben, und nicht ṣh. Ich ziehe es jedoch vor, aus Gründen, die ich hier nicht weiter entwickeln kann, sh durch š (als **einfachen Laut**), und consequenter Weise cerebrales sh durch š̤ zu umschreiben. Das gleiche gilt auch von ږ und ژ, das ich durch einen einfachen Laut (ohne h) bezeichne. Die Laute څ = ts und dz umschreibt Herr Prof. Brockhaus durch tš und dž, was der Aussprache nach ganz richtig ist; allein da es sich in einer grammatischen Abhandlung vor allem um eine genaue Transcription handelt, und es daher sehr wichtig ist, Laute, welche die zu behandelnde Sprache als **einfache** betrachtet, auch als solche in der lateinischen Transscription darzustellen, so ziehe ich vor, statt ts und dz ţ und ḑ, mit unterschriebenem s (und z) zu schreiben [1]. Diese Methode ist zwar etwas unbequem, und für den practischen Gebrauch weniger anwendbar, als ts und dz; allein, wenn man nach Brockhaus doch auch noch einen Punct über s und z setzen muss, um dieselben als **einfache** Lautgruppen darzustellen, so kommt es am Ende auf das gleiche hinaus, ob man ţ oder tš, ḑ oder dž schreibt. Für **grammatische** und **etymologische** Zwecke ist die Transcription ţ und ḑ gewiss vorzuziehen; sie beugt allem Missverständniss vor, und erleichtert die Nachforschung im Original. Sollte die lateinische Transcription einmal im Grossen angewendet und Pas̤tō-Texte mit lateinischen Lettern herausgegeben werden, so könnte man füglich alle weitere Markirung unterlassen und ganz einfach ts und dz schreiben. Für den Anfang halte ich eine strictere Bezeichnung für nothwendig.

Wir geben nun zunächst hier eine Uebersicht des Pas̤tō-Alphabetes, mit Ausscheidung seiner fremden Elemente:

---

1) Statt ḑ sollte man natürlich d̤ schreiben; allein da diess etwas hinderlich im Schreiben wäre, so ist ḑ vorzuziehen; zu Missverständnissen kann es nicht führen.

	Paṣ̌tō-Mitlaute.					Arab. Mitlaute.
Gutturale:	ک (ق) گ (ږ) k, (q) g (ǵ)	غ, خ γ, χ	(ښ) (χ̇)	—	ه h	ق، ع، ح q, ', ḥ
Palatale:	ڃ, ج č, ǰ	څ, ځ ts, dz	ږ, ژ ž, ẑ	—	ی y	
Cerebrale:	ټ, ډ ṭ, ḍ		ښ ṣ̌	ڼ ṇ	ړ ṛ	
Linguale:						ط، ض، ص، ظ ṭ, ḍ, ṣ, ẓ
Dentale:	ت, د t, d		س، ش، ز s, š, z	ن n	ل, ر l, r	ث, ذ ϑ, δ
Labiale:	پ, ب p, b			م m	و v	ف f

Es muss auf den ersten Blick auffallen, dass das Paṣ̌tō keine **aspirirten** Mitlaute besitzt, und insofern stimmt es mit den **irānischen** Sprachen überein; auf der andern Seite jedoch hat es die volle Reihe der **Cerebralen** bewahrt, wodurch es sich wieder enge an die neu-indischen Sprachen anschliesst; ja es hat sogar ein **cerebrales** ṣ̌ (ष) erhalten, was im Prākrit und den neueren daraus abgeleiteten Dialecten schon längst verschwunden ist.

Betrachten wir nun im einzelnen die verschiedenen Lautclassen.

1. Die Gutturalen.

ک k und گ g (die persische Schreibweise گ oder ګ wird von den Afghānen nie angewendet) werden wie gewöhnlich ausgesprochen. Neben k findet sich auch ق in einzelnen ächten Paṣ̌tō-Worten; es muss aber diess mehr oder minder als eine **falsche** Schreibweise bezeichnet werden, die sich aus Unwissenheit der Schreiber in das Paṣ̌tō eingeschlichen hat; denn dieses ق wird immer als k gesprochen, dem es auch etymologisch entspricht; es werden auch solche Worte bald mit ق, bald wieder mit ک geschrieben, so dass es am besten wäre, das ق aus ächten Paṣ̌tō-Worten zu verdrängen und auf die arabischen Worte zu beschränken. Beispiele dieser Art sind: ټَق ṭaq, Stoss, Sindhī धकु, dhaku; ټوقر ṭūqar, ein alter Mann, fem. ټوقره ṭūqarāh, eine

alte Frau, wörtlich: ein Stolperer, von dem Sindhī ठोकर abgeleitet; so findet man abwechslungsweise geschrieben ټوقه ṭōqāh, oder ټوکه ṭōkāh Verhöhnung, Sindhī ठोक etc. ق wird sogar mit غ im Wechsel geschrieben, z. B. ډغره ḍaγarāh oder ډقره ḍaqarāh, Stoss, Hindī ढकल (Inf. ढकलना). Dieses Schwanken der Schreibweise ist bei einem Volke, das keine anerkannte Musterliteratur hat, wohl zu erklären, in Drucken jedoch sollte eine feste Orthographie eingehalten werden, um Ordnung in die Schreibweise zu bringen.

Nicht verschieden von گ g der Aussprache nach, wohl aber der Etymologie nach, ist ږ, das im östlichen Afghānistān wie g gesprochen und deshalb auch vielseitig durch einfaches گ (fälschlicher Weise) geschrieben wird. Im Westen Afghānistāns hat ږ eine ganz andere Aussprache, wie wir später sehen werden; beiderlei Aussprachen sind aus einem ursprünglichen ج j erweicht, und manche der östlichen Stämme sprechen es auch sogar als ج j. Wir haben daher in unserer lateinischen Transcription ږ nach der östlichen Aussprache (wenn es hie und da nöthig sein sollte, die eine oder andere hervorzuheben) durch ǵ bezeichnet, um durch den Palatalstrich (ʹ) zugleich auf seine palatale Abstammung hinzuweisen. Prof. Dr. Lepsius hat es im Standard-Alphabet (II. Aufl. London, 1863) durch γ' bezeichnet, dessen Zweckmässigkeit ich nie *recht* habe einsehen können, denn seine Basis ist nicht γ = غ, sondern ج.

Eigenthümlich ist dem Paṣ̌tō der Mitlaut غ, den wir mit Prof. Lepsius durch das griechische γ wiedergeben, das ihm am nächsten entspricht, statt zu der gewöhnlichen Transcription gh, oder *gh*, die falsch und zweideutig ist, zu greifen. Das Paṣ̌tō-غ wird jedoch noch etwas tiefer als das arabische غ gesprochen, mit einem eigenthümlichen rauhen Druck, wie er nur Bergvölkern eigen ist. Seinem Ursprunge nach entspricht es jedoch in allen ächten Paṣ̌tō-Worten dem einfachen indischen g (ग) z. B. Paṣ̌tō غر γar, Berg, Sansk. गिरि; غوا γwā Kuh, Sansk. गो; غوبه γōbah, Kuhhirte, Sansk. गोप; غوږ γvaǵ oder γvaž Ohr, pers. گوش gōš; in einzelnen Fällen auch dem k, z. B. ږغ ǵaγ oder žaγ, Geräusch, Sindhī झक.

خ χ hat das Paṣ̌tō mit dem Persischen eigen; statt es, wie gewöhnlich bisher geschehen ist, durch kh oder k͟h zu umschreiben (denn das deutsche ch ist aus vielen Gründen nicht anwendbar) stimmen wir Prof. Lepsius bei, der dafür das griechische χ als neue Basis herbeigezogen hat, was allen Zweifel und Missverständniss ausschliesst, und sich mit Leichtigkeit den lateinischen Buchstaben einreiht. Wie im Neupersischen, so ist خ auch im Paṣ̌tō verschiedenen Ursprungs. Am häufigsten ist es eine starke Aspiration von h = Sansk. स z. B. خپل χpal, selbst (neupersisch خود), Sansk. स्वयम्; स = h = χ; व = b = p, daher स्व = χp im Paṣ̌tō, m = l (wofür das Paṣ̌tō überhaupt grosse Vorliebe zeigt), mit Ausstossung des Halbvocales य; ebenso خور χōr, Schwester, persisch خواهر, sansk. स्वसृ (स्वसार्). Dasselbe gilt von einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, der auch schon im Prākrit und den neueren Dialecten in gewöhnliches, dentales स umgewandelt wird, z. B. سخر sχar, Schwiegervater, Sindhī सहुरो, Sansk. श्वशुर; hier hat sich der erste Sibilant (स = श) gehalten, während, nach dem Vorgange des Sindhī, der zweite in h und im Paṣ̌tō in χ verwandelt worden ist; eine umgekehrte Transmutation findet in خواښه χvāṣ̌ah oder χvāχ́ah, Schwiegermutter, statt; Sindhī ससु, Sansk. श्वश्रु. Ebenso leicht wird k und ख kh (ursprünglich oder schon durch das Prākrit umgewandelt) zu خ aspirirt z. B. خوټی χōṭai, Adj. klein, Sansk. क्षुद्र, क्ष = ख im Prākrit oder छ, wie im Hindī: छोटा. Daraus erklären sich leicht Formen, wie وخت vaχt, Zeit, aus وقت (arab.), indem ق, wie schon bemerkt, als mehr oder minder identisch mit einfachem k angesehen wird, sonst liesse sich eine Aspiration von ق nicht denken.

Ein eigenthümlich tiefer Kehllaut ist ښ, wie es im Osten Afghānistāns (in Peshawer etc.) ausgesprochen wird. Die östlichen Gebirgsstämme geben dem ښ denselben tiefen Druck in der Kehle, wie die Schweizer, wenn sie Worte wie „Kirche, Flucht" etc. aussprechen. Wir haben es daher durch χ́ umschrieben, um die tiefe, scharfe Aspiration desselben durch den oben beigefügten Spiritus asper anzuzeigen. Prof. Lepsius hat es durch χ́ mit dem Palatal-

strich umschrieben; aber ښ ist das gerade Gegentheil eines palatalen Lautes (der doch mehr wie χy lauten müsste), und der tiefste Guttural, der sich sprechen lässt, z. B. غاښ γāχ̌ Zahn; خښته χ̌ištah Ziegelstein; څښاک ṭχ̌āk, Trank. Im Westen Afghānistāns wird ښ als **cerebrales** ṣ̌ ausgesprochen, wie wir das nähere darüber unter der cerebralen Reihe sehen werden. Hier möge nur bemerkt werden, dass es ganz unrichtig ist, wenn Herr Raverty (Gramm. S. 3) behauptet, dass die Afghānen das خ, das in **persischen** Worten vorkomme, in ښ χ̌ verwandeln; davon ist mir auch nicht ein einziges Beispiel vorgekommen, und er würde wohl daran thun, seine Aussage durch Beispiele zu bestätigen. Im Gegentheil wird das خ derjenigen persischen Worte, welche in das Paṣ̌tō aufgenommen worden sind, unverändert beibehalten; nur das persische ش geht sehr häufig in ښ über, wie wir später sehen werden.

2. Die Palatalen.

Den grössten Wechsel bietet das Paṣ̌tō in der Palatal-Reihe dar, mehr als das Sanskrit und selbst das Zend, das schon eine grosse Mannigfaltigkeit von palatalen Sibilanten aufweist.

Die Aussprache von چ und seiner Media ج ist die im Sanskrit und Persischen gebräuchliche, und wir können sie daher hier füglich übergehen. In der lateinischen Transcription ist چ durch č, und ج durch ǰ gegeben, nach dem System von Prof. Lepsius. Aus چ und ج jedoch hat das Paṣ̌tō wieder zwei neue Laute gebildet, nämlich څ ṭ = ts, und ځ ḍ = dz. So scharf auch sonst im Paṣ̌tō die Mitlaute durch diakritische Zeichen von einander abgegränzt worden sind, so ist doch gerade bei diesen zwei weiteren Palatallauten das Consonantensystem desselben mangelhaft geblieben. Es werden nämlich beide Laute, ts und dz durch ځ ausgedrückt. Wie verwirrend dieser Umstand einwirkt, braucht nicht erst hervorgehoben zu werden; ein Blick auf Raverty's Paṣ̌tō-Wörterbuch ist hinreichend, jeden davon genügend zu überzeugen. Ich habe daher hier nachzuhelfen gesucht, und die Tenuis durch drei Puncte über ح, wie bisher üblich, und seine Media durch zwei übereinanderstehende Puncte unterschieden, und mit diesen diakritischen Zeichen auch verschiedene Paṣ̌tō-Handschriften für mich abschreiben lassen. Die Afghānen lachten zwar im Anfang darüber, dass ein Franke ihr Alphabet verbessern wolle, aber sie sahen bald die Nützlichkeit der angedeuteten Unterscheidungspuncte ein. Diesem Mangel musste auf irgend eine Weise abgeholfen werden, wenn nicht eine beständige Unsicherheit in der Aussprache herrschen sollte;

für den Eingebornen ist die Schwierigkeit freilich nicht so gross, als für den Fremden, weil er das betreffende Wort von selbst recht aussprechen wird, aber die wissenschaftliche Genauigkeit verlangt eine scharfe Abgränzung der Tenuis von der Media, sonst könnte man ebenso gut p und b, t und d durch ein und dasselbe Zeichen ausdrücken. Wem übrigens die von mir vorgeschlagene Bezeichnung der Media dz durch ځ ungeschickt oder unbequem vorkommen sollte, der mag sich selbst helfen, wie es ihm gut dünkt.

څ ist fast durchgängig eine Erweichung von چ (چه) sowie ځ von ج (جه), wie die Etymologie deutlich zeigt, z. B. Paştō: څمڅی ţamţaī s. f. Ein Löffel, pers. چمچه; څړه ţaṛah, Adj. einzeln, Sindhī छड़हो čhaṛhō; څپر ţapar, ein Strohdach, Sindhī छपरु; څاری ţārī, ein Spion, Sindhī चारी. ځاله s. f. ḑālah, ein Spinnennest, Sindhī ज़ारो jārō; ځوان, Adj. ḑvān, jung, pers. جوان; ځولۍ ḑōlaī s. f. ein Ranzen, Sindhī झोली jhōlī. ځ wechselt häufig mit ز z, mit dem es der Aussprache und der Ableitung nach verwandt ist, z. B. ځنځير ḑanḑīr, Kette, oder زنځير pers., ځنه oder زنه s. f. das Kinn, pers. زنخ; ځور oder زور zavr, Kummer. Auch ursprüngliches kh (ख) ist durch Erweichung und Uebergang in die Media (kh = čh = jh = j = ḑ) in ځ verwandelt worden z. B. ښځه şiḑāh, Frau, Sansk. सखी.

ژ ist seiner Aussprache nach identisch mit dem persischen ژ; es wird wie j in jour oder s in dem englischen Worte pleasure ausgesprochen. Im Paştō, sowie im Persischen, ist es eine Erweichung von ج, und wird auch von den östlichen Stämmen meistens als ج gesprochen; die γalzīs im mittleren Afghānistān sprechen es noch weicher als ز z aus. Z. B. Paştō ژبه s. f. žabāh, Zunge, Sindhī ज़िभ jibha, Sansk. जिह्वा; ژی s. f. žaī Bogensehne, Sindhī जिहु, pers. زه; ژوره s. f. žavarāh Blutegel, Sindhī ज़ौर jaura (pers. زلو); man schreibt und spricht daher häufig ژ oder ج, z. B. وژلل važlal oder وجلل vajlal, tödten. Daher wird auch häufig das pers. ز (= ج) im Paştō in ژ verwandelt,

z. B. ژمی s. m. žamai, der Winter, pers. زم, Zend zima, Sansk. हिम; so besonders in dem Suffix ژن = pers. زن, wie غمژن = pers. غمزن, betrübt, das aber auch wieder جن geschrieben und gesprochen wird, z. B. مکرجن makarjan, betrügerisch, statt des gewöhnlichen مکرژن.

Der Sibilant ږ ẑ ist der Aussprache nach von dem vorangehenden ژ ž nicht wesentlich verschieden; wenigstens ist es mir nicht gelungen, ein festes Merkmal der Unterscheidung der Aussprache herauszufinden. Wenn Herr Raverty, der übrigens nur kurze Zeit in Peshawer gewesen ist, die Aussprache von ږ dahin bestimmt, dass es etwas härter als ژ klinge, so wird damit auch nicht viel anzufangen sein. Ich verweise auf das einfache Factum, dass die heutigen Afghanen den Unterschied in der Aussprache zwischen ژ ž und ږ ẑ selbst nicht mehr anzugeben wissen; ich habe es an den nothwendigen Nachforschungen nicht fehlen lassen, aber von Niemand eine genügende Auskunft erhalten. Man darf auch nur einigermassen mit Paštō-Handschriften vertraut sein, um zu wissen, dass ژ und ږ vielseitig verwechselt wird. Ein sicherer Führer sind darin nur die alten Handschriften; in den Manuscripten neueren Datums herrscht eine völlige Confusion in Betreff dieser beiden Buchstaben. Doch kann darüber kein Zweifel obwalten, dass früher, als das Paštō-Alphabet festgestellt wurde (was gewöhnlich dem Āχund Darvēzah zugeschrieben wird), ein fühlbarer Unterschied zwischen diesen beiden Sibilanten im Bewusstsein des Volkes vorhanden gewesen sein muss, sonst wären gewiss keine besonderen diakritischen Zeichen für jeden der beiden Zischlaute erfunden worden. Da keine sicheren Führer auf diesen dunkeln Gängen uns zu Gebote stehen, so können wir nur durch die Etymologie einigermassen die Natur und Entstehung dieses Zischlautes erklären.

Wir haben schon oben, unter den Gutturalen, gesehen, dass der fragliche Zischlaut ږ ẑ im Osten Afghānistāns immer wie g (ģ) gesprochen, und nur der Etymologie nach von dem gewöhnlichen گ g unterschieden wird, während im Westen (in Kandahār, Herāt) die Aussprache ẑ vorherrschend geworden ist. Aehnliche Lautübergänge finden sich auch schon in den semitischen Sprachen, z. B. das Hebräische gamal (Kameel) wird im Arabischen jamal, erweicht gyamal und endlich žamal. Ganz dem entsprechend hat die Aussprache des ږ im Paštō die folgenden drei Stufen durchlaufen, z. B. in den transitiven Zeitwörtern wird die Endung des Praesens Sing. I. Person folgendermassen ausgesprochen: im Osten

žgam, im mittleren Afghānistān (von den غلزی γalzīs etc.) žjam, im Westen žžam. Es liegt also überall, so weit sich die Aussprache etymologisch verfolgen lässt, ein ursprünglicher Palatal (ج) zu Grunde; desshalb haben wir auch vorgezogen ĝ mit dem Palatalstrich (und ebenso ẑ) zu schreiben. Im wesentlichen sind daher beide Laute ږ und ژ identisch, nur scheint ږ ursprünglich eine **rein palatale** Aussprache gehabt zu haben (mit nachschlagendem y), also etwa wie gy, ẑy, was sich aber nach und nach wieder verwischt hat, so dass in vielen Fällen nicht mehr recht zu unterscheiden ist, was die ursprüngliche Schreibweise gewesen ist; man schreibt z. B. ژوند ẑvand oder ږوند ẑvand (ĝvand) Leben, ژوږ ẑvaẑ oder ږوږ ẑvaẑ (ĝvaĝ) Tumult; ژواک ẑvāk oder ږواک ẑvāk, Leben; ژلی ẑalaī oder ږلی ẑalaī, Hagel. Diese Verwechselung beschränkt sich jedoch auf bestimmte Fälle; sonst wird ژ und ږ bestimmt unterschieden, und es ist nur Unwissenheit der Abschreiber oder Fahrlässigkeit, wenn beide Buchstaben mit einander vermengt werden. Dass dem Zischlaute ږ ẑ (resp. ĝ) ein ursprüngliches ج zu Grunde liegt, lässt sich in den meisten Fällen noch sicher nachweisen, z. B. ږغ ẑaγ, Geräusch, Sindhī झक, das Toben des Windes; ږوند ẑvand, Leben, pers. زند (ز = ج) Sansk. जीवन. Aber auch ś und s sind theilweise im Paṣ̌tō in ږ verwandelt worden, z. B. ږوږ ẑvaẑ Tumult, Aufregung, pers. جوش, Sansk. क्षोभ; ږدل ẑdal, stellen, Sansk.-W. स्था; غوږ γvaẑ (γvaĝ) Ohr, pers. گوش.

3. Die Cerebralen.

Ganz characteristisch für die sprachliche Classification des Paṣ̌tō sind die **Cerebrallaute**, welche sich in demselben noch vollständiger (natürlich mit Ausnahme der **Aspiraten**, welche das Paṣ̌tō überhaupt nicht kennt) erhalten haben, als in den neueren indischen Prākrit-Dialecten: denn das Paṣ̌tō hat, was äusserst merkwürdig ist, auch noch einen **cerebralen Sibilanten** bewahrt, der schon im alten Pāli und Prākrit verschwunden ist. Durch diese Cerebrallaute ist das Paṣ̌tō eng mit seinen Schwestersprachen dem Sindhī und den verschiedenen sich über die Indusländer erstreckenden Jat-Dialecten verbunden, aus denen sich fast jedes Paṣ̌tō-Wort,

das einen Cerebral enthält, mit Leichtigkeit ableiten lässt; z. B. Paṣ̌tō ټول ṭōl, Adj. alle; Sindhī टोलो Gesellschaft, Versammlung; ټپر ṭapar, Familie; Sindhī टपड़ु; ټنګه ṭangah, Geld, Sindhī टको; کوټه kōṭah, Haus, Sindhī कोटी; ټګ ṭag Betrüger, Sindhī ठगु. Das Paṣ̌tō zeigt überhaupt schon so grosse Vorliebe für die Cerebralen, dass häufig ursprüngliche Dentale in Cerebrale verwandelt worden, z. B. ټوپک ṭōpak, Muskete (pers. تفنگ, Sindhī noch तुफंगु) Diminutiv von ټوپ ṭop, Kanone, Hindūstānī توپک tōpak.

ډار ḍār Furcht, Sindhī Inf. डरणु ḍaraṇu sich fürchten; ډکال ḍukāl, Hungersnoth, Sindhī डुकालु (Sansk. दुष्काल); ډوب ḍūb, Adj. untergesunken, Sindhī Inf. डुबणु untersinken; ډیوه ḍēvah, eine Lampe, Sindhī डिओ; ډېر ḍēr, Adj. viel, Sindhī ढेरु Haufen; ډال ḍāl Schild, Sindhī ढाल. Herr Raverty umschreibt die Cerebrallaute durch Verdoppelung und einen unter den Buchstaben angebrachten Strich, z. B. tt, statt ṭ, dd statt ḍ, was auf einer völligen Verkennung des Wesens dieser Laute beruht.

Merkwürdig ist die doppelte Aussprache von ښ; es wird, wie schon unter den Gutturalen bemerkt worden ist, im Osten wie ein tief gutturales χ̌ gesprochen, während es im Westen ein cerebraler Zischlaut (ṣ̌) geworden ist. Aehnliches jedoch weist schon das Sindhī, sowie die übrigen indischen Dialecte, auf; im Sindhī z. B., das uns für das Paṣ̌tō so ziemlich massgebend sein kann, wird das Sanskritische ष ṣ̌ entweder in ख kh, oder in छ čh, oder auch in ein einfaches स s verwandelt (vergleiche mein: Lautsystem des Sindhī §. 5, c). Im Paṣ̌tō nun hat sich die doppelte Aussprache χ̌ (= ख) und ṣ̌ festgesetzt, und unter diese Regel ist auch der ursprüngliche palatale Sibilant (श) des Sanskrit und Zend subsumirt worden.

Seiner Etymologie nach entspricht daher das Paṣ̌tō ښ

a) dem Sanskritischen cerebralen ṣ̌, wie z. B. Paṣ̌tō: ښهر ṣ̌ahar, Stadt, pers. شهر, Zend šōithra, Sansk. क्षेत्र; ښایست ṣ̌āist

(χ̌āst) Angemessenheit; pers. شايستى; nach Vullers von einer Zend-W. khsli; vergleiche jedoch damit Bopp, Vergleichende Grammatik I. p. 54; اوښ ūš (ūχ̌) Kameel, Sindhī उठु uthu, Sansk. उष्ट्र.

Noch häufiger entspricht ښ einem ursprünglichen palatalen Sibilanten, z. B. ښاخ šāχ (χ̌āχ) Ast, pers. شاخ, Sansk. शाखा; خواښه χrāšah (χvāχ̌ah) Schwiegermutter, Sindhī सस्, Sansk. श्वश्रू (pers. خوشدامن); ښه šah (χ̌ah) gut, Sansk. शुभ, pers. خوب; پښتيدل Inf. paštēdal (poχ̌tēdal) fragen, pers. پرسيدن, Sansk. पृच्छ, Zend pereç.

Auch ursprüngliches स ist so im Paštō in ښ verwandelt worden, z. B. ښځه šiḍah, Frau, Sansk. सखी.

In andern Fällen hinwiederum scheint ښ ein euphonischer (allerdings aus ursprünglichem स entstandener) Vorschlagslant zu sein, wie z. B. ښپه špah, Fuss (versetzt auch پښه pšah), wo die verwandten Dialecte keinen Zischlaut kennen; Sansk. पाद, Zend pādha, pers. پا. Es lassen sich aber solche Fälle möglicherweise anders erklären, wie etwa: pāda, pādha, pāha (nach der allgemeinen Prākrit-Regel) pāhā, und im Paštō h = χ = pχ̌ah.

Sehr häufig wird im Paštō das neupersische ش, aus reiner Neigung zu einer tieferen, rauheren Aussprache, wie es scheint, in ښ verwandelt. Die Beispiele dafür finden sich häufig, wie ښاد šād, fröhlich, pers. شاد; ښكار škār, Jagd, pers. شكار; دښت dašt, Wüste, pers. دشت.

Das cerebrale ڼ n des Paštō entspricht ganz dem Sindhī ण (ڻ) und wird sehr hart gesprochen, so dass es in vielen Paštō-Handschriften durch نړ bezeichnet wird, was aber als eine inconsequente Schreibweise nicht zu billigen ist, da es ein einfacher, kein zusammengesetzter Mitlaut ist. In der Anwendung dieses cerebralen n folgt das Paštō nicht immer der Spur der verwandten Idiome, sondern es hat nach eigenem Gutdünken bald das cerebrale Sindhī ण wieder in ein dentales verwandelt, bald umgekehrt

ein dentales in ein cerebrales, z. B. Paṣtō: بڼ baṇ (auch بنړ banṛ geschrieben) Wald, Sindhī वनु; وڼه s. f. vaṇah, Baum, Sindhī dagegen वणु vaṇu; بڼيه baṇiah, ein Händler, Kaufmann, Sindhī वाणयो; څڼکاو čaṇkāō Besprengung (mit Wasser), Sindhī Inf. छिणकणु; چڼه čaṇah Hülsenfrucht, Sindhī चणो; ګڼل gaṇal (oder ګنړل geschrieben) schätzen, berechnen, Sindhī गिणहणु; منډاڼو manḍāṇō (oder منډانړو) ein Rührstock, Sindhī मांधाणी. In anderen Fällen jedoch muss die Schreibweise نړ nṛ als ursprünglich festgehalten werden, indem ṛ der ursprüngliche Mitlaut, und n nur ein eingeschobener Nasal ist; darüber kann jedoch im einzelnen Falle nur die Etymologie entscheiden, z. B. Paṣtō ګنړ Adj. dicht, Sindhī घाटो (ghāṭō = gāṭō = gāḍō = gāṛō, mit Ausstossung des medialen ā und Einschiebung eines Nasals = ganṛ); مانړۍ mānṛaī Haus, Sindhī माड़ी māṛī.

Ursprüngliches ṇ (ण) geht im Paṣtō auch leicht in ړ ṛ über, da beide Mitlaute einander in der Aussprache sehr nahe kommen, z. B. منګړ manguṛ, Wange, Sindhī मुंघिणु; doch findet sich daneben auch منګنړ mangunṛ.

Das cerebrale ṛ ړ des Paṣtō entspricht ganz dem in den neuindischen Dialecten so beliebt gewordenen ड़ ṛ (ڙ), welches, wie schon seine Basis zeigt, aus einem ursprünglichen ड ḍ entstanden ist. Im Gebrauche dieses cerebralen ṛ stimmt das Paṣtō im allgemeinen mit seinen Schwestersprachen überein, doch verfolgt es auch in einzelnen Formen seinen eigenen Weg, z. B. Paṣtō پړده s. f. parḍah, Vorhang, pers. پرده, Sindhī auch schon पड़दो parḍō; اوړۍ ōṛaī, s. m., Sommer, Sindhī: आड़हड़ु āṛhaṛu, die heisse Jahreszeit; لونبړ lūnbaṛ, Fuchs, Sindhī: लोवड़ु lōvaṛu; مړ maṛ, Adj. todt, Sindhī dagegen: मरणु Inf. sterben; زړه s. m. zṛah Herz, Sindhī हिंधो, Sansk. हृद्; ټکړ ṭukṛ ein Stück, Sindhī टुकरु ṭukaru.

4. Die Dentalen.

In Betreff der Dentalen ist nur weniges zu bemerken, da sie weniges Besonderes oder Eigenthümliches darbieten.

ز wird wie das Engliche z ausgesprochen und ist ein ursprünglicher Paṣ̌tō-Mitlaut. Es ist, soweit sich seine Etymologie verfolgen lässt, entweder aus ج j erweicht, wie z. B. ژبه zabāh Zunge (mit ژبه wechselnd); زای zāe od. زی zai od. زوی zōe Sohn, pers. زاده, Sansk. जन्, जात; زګر zigar, Leber, pers. جګر (Sansk. यकृत, j=y); زمکه zmakāh, Erde, pers. زمین, Zend zema, Sansk. क्ष्मा = ज्म); oder aus ursprünglichem स (श und ष) verschärft worden, wie زر zar, tausend, pers. هزار, Sansk. सहस्र; زر zar, Adj. schnell (neben زغرد zγard = pers. جلد, welches der Etymologie nach mit زر identisch ist) Sindhī सिखु, Sansk. शीघ्र; oder es ist aus ursprünglichem ह entstanden, durch das medium des Zend, wie زړه zṛah Herz, Zend: zeredhaya (Sansk. हृदय); زر zar, Gold, pers. ditto زر, Zend zara, Sansk. हिरण्य.

Ein Lieblingslaut des Paṣ̌tō ist ل l geworden, das für viele Dentale substituirt wird. Am häufigsten wird l für n gebraucht, so durchaus in der Infinitiv-Endung, statt eines ursprünglichen ن (vergleiche damit die Bildung des Infinitivs im Sindhī; Sindhī Stammbildung § 23. II), z. B. کړل kṛal thun, Sindhī करणु, pers. کردن; لنډی landai, Adj. klein, Sindhī नंढो nandhō; جل jal Mädchen, statt جن jan, was aber auch noch im Gebrauch ist (Sansk. जानि). l. wird auch für t (d) substituirt, wie پلار plār, Vater, pers. پدر, Sansk. पितर्. l wird auch euphonisch vorgesetzt, besonders vor das labiale v, z. B. لواړه lvārah, alle, statt واړه; لوږه lvaẓ̌āh, Hunger, statt وږه (was aber nicht in Gebrauch ist), von وږی vaẓ̌ai, Adj. hungerig; euphonisch scheint es auch in سورلی svarlī das Reiten, zwischen die Wurzel (سور) und das

Abstract-Suffix ī eingeschoben zu sein, obschon mir für eine derartige Einschiebung keine weiteren Beispiele vorgekommen sind.

Wie in so vielen andern Sprachen, so wird auch im Paṣ̌tō l und r vertauscht, z. B. Paṣ̌tō رَګی ragai, Verwandtschaft, Sindhī लगो lagō, verwandt.

5. Die Labialen.

Es ist characteristisch für das Paṣ̌tō, dass es im Gegensatz zum Pārsī und dem Neupersischen kein f kennt. ف wird zwar wohl geschrieben, sogar in ächt afghānischen Wörtern, wie z. B. der Name des bekannten Räuberstammes آفریدی āfrīdai meist mit f geschrieben, aber von den Afrīdīs selbst hartnäckig Āprīdai gesprochen wird. Wir dürfen daher wohl behaupten, dass f ein dem Paṣ̌tō fremder Laut ist, und auch in Worten persischen und arabischen Ursprunges durchgängig wie p ausgesprochen wird, wenn schon die ursprüngliche Schreibweise beibehalten worden ist.

Es ist diess ein weiterer wichtiger Berührungspunct mit den indischen Sprachen, der nicht zu übersehen ist.

و bildet im Paṣ̌tō mit einem voranstehenden Vocale nicht immer einen Diphthongen, sondern wird sehr häufig auch in diesem Falle als ein Mitlaut gesprochen, z. B. ځور ḍavr, Kummer; اَوغان Avγān, ein Afghāne; آوریدل āvrēdạl, hören; تناو tanāv, Saite oder Schnur; ebenso سیو sēv Apfel, pers. سیب sīb (sēb); سیوری sēvrai, Schatten.

§. 2.

Häufung und Versetzung der Mitlaute.

Das Paṣ̌tō, als eine rauhe Gebirgssprache, häuft im Anfange eines Wortes zwei Consonanten, wie solches im Persischen oder den indischen Sprachen eine reine Unmöglichkeit wäre. Am häufigsten wird so ein Zischlaut (als erster oder zweiter Laut) mit einem andern Mitlaute zusammengesprochen, z. B. سکور skōr, Holzkohle; پسول psōl, ein Halsband von Gold- oder Silbermünzen; شپون špūn, ein Hirte; شخره šχarāh, nutzloses Geschwätz; ښکل ṣ̌kul (χ̌kul) Kuss; ښپه ṣ̌pāh Fuss, oder پښه pṣ̌āh; ږدل žḍạl setzen, stellen; ږده zdạh, Adj. erinnert, gewusst; زمکه zmakāh, Erde.

زغورل ẕγōrạl, erhalten; ځوان ḍvān, Adj. jung; څښل ṭṣ̌ạl, trinken; oder eine Liquida wird mit einem andern Mitlaute verbunden, was für unser Ohr oft hart klingt, z. B. ملا mlā, die Lende; مزری mzarai, ein Tiger, مړل mrạl, sterben; نمر nmar, Sonne; نږور nžōr, Schwiegertochter; نمانځل nmāzạl, ernähren; ورځ rvaḍ Tag; رغړېدل ryarēdạl sich wälzen, oder: رغښتل ryaṣ̌tạl, Lautgruppen, die ein Europäer nicht ohne Mühe hervorbringt.

Ebenso häufig sind im Pạṣ̌tō die Versetzungen von Mitlauten, besonders der Zischlaute und der Labialen, um durch deren Voranstellung die harte Aussprache zweier Mitlaute im Anfange eines Wortes zu erweichen, z. B. ښکل ṣ̌kạl (χkạl) ziehen, statt کښل kṣ̌ạl (kχạl), pers. کشیدن; ښپه ṣ̌pāh Fuss, statt پښه pạṣ̌h (vergleiche jedoch das §. 1 über dieses Wort gesagte); زورګ zbarg, gross, pers. بزرگ buzurg; سپرلی sparlai, Frühling, statt پسرلی psarlai; ورځ vrad, Tag, statt روځ rvaḍ, pers. روز.

§. 3.

Das Vocalsystem des Pạṣ̌tō.

Nichts kann unrichtiger sein, als wenn Herr Raverty in seiner Grammatik S. 4 behauptet, das Pạṣ̌tō habe die drei Vocale, a, i, u und deren Längen ā, ī, ū, wie das Persische und Arabische. Dabei will er auch noch eine Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit herausfinden, indem er auf der angeführten Seite bemerkt, dass die Consonanten ا , و , ی in alten Handschriften oft für die gewöhnlichen arabischen Vocalzeichen gebraucht werden[1]. Die letztere Bemerkung ist so falsch, wie sein erster Satz, dass das Pạṣ̌tō nur drei Vocale habe; er hat sich hierin, gegen sein besseres Wissen und Gewissen von seinen Munshīs irre leiten lassen, die natürlich, als Muhammedaner nur die arabisch-persische Terminologie kennen.

Nirgends tritt die Mangelhaftigkeit des arabischen Vocalsystems, sofern es auf ārische Sprachen angewendet worden ist, deutlicher zu Tage, als im Pạṣ̌tō, das einen ungewöhnlichen Reichthum an Vocalen aufzuweisen hat. Die gewöhnlichen arabischen Vocalzeichen,

1) Herr Raverty verspricht zwar, diese Verwandtschaft mit dem Zend und Sanskrit „more fully" an einem andern Ort zu erklären; es ist mir aber bis jetzt diese Erklärung nie zu Gesicht gekommen.

sind daher nur unmassgebliche Führer, und in Ermangelung von genaueren Vocalzeichen ist der Lernende ganz auf sein eigenes Ohr angewiesen, ein Umstand, welcher der schriftlichen Aneignung dieser Sprache grosse Schwierigkeiten in den Weg legt. Es muss daher dankenswerth anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Wörterbuch überall eine lateinische Transcription den Paṣ̌tō-Vocabeln beigefügt hat, so übel gewählt auch dieselbe ist.

Wir lassen hier zunächst eine Uebersicht des Paṣ̌tō-Vocalsystems folgen:

ạ
a ā
ĕ, ē, ŏ, ō
ĭ, ī, ŭ, ū
ai, au.

1. Die Vocale ạ, a, ā.

Das Paṣ̌tō hat einen ganz unbestimmten Vocalanschlag, wie ihn meines Wissens nur die Kāfirsprache in der dortigen Gegend aufzuweisen hat (vgl. meine Abh. Ueber die Sprache der sogenannten Kāfirs im Indischen Caucasus, in dieser Ztschr. Bd. XX, 377 ff. Er entspricht dem Englischen u in but, mit dem Unterschied jedoch, dass er noch flüchtiger und unbestimmter gesprochen wird, so dass er fast dem hebräischen Schwa gleichkommt. Dieser äusserst flüchtige Vocalanschlag ist dem Paṣ̌tō so wesenhaft, und so wenig mit dem kurzen a zu verwechseln, dass seine Nichtbeachtung die grösste Confusion erzeugen muss. Die Afghānen sind sich auch dieses Unterschiedes so lebhaft bewusst, dass sie denselben in einzelnen Fällen, wo es auf Deutlichkeit ankommt, besonders in Worten, die auf finales ه h endigen, die je nach dem Endvocale, mit dem sie gesprochen werden, masculina (ạh) oder feminina (āh) sind, oder gar, wie in den Participien des Aorist, plur. masc. (ạh) oder fem. sing. (āh) sein können, durch überschriebenes Hamzah hervorzuheben bemüht gewesen sind. Viele Missverständnisse würden dadurch beseitigt, wenn dieses ạ durchweg durch überschriebenes Hamzah bezeichnet würde, was die Afghānen zwar gewöhnlich unterlassen, weil sie es als dem Leser bekannt voraussetzen, für den Europäer jedoch ein absolutes Bedürfniss ist. Im Folgenden werden wir diesen Vocalanschlag in der lateinischen Transcription regelmässig hervorheben. Es muss auch anerkannt werden, dass Herr Raverty in seinem Paṣ̌tō-Wörterbuch (in der Grammatik erwähnt er ạ nur gelegentlich der Participia des Aorist, wo es allerdings nicht zu umgehen ist, sonst aber ignorirt er es durchaus, als ob es von keinem grammatischen Belang wäre) diese flüchtige Aussprache ziemlich genau notirt hat; er scheint erst später auf dessen grosse Bedeutung aufmerksam geworden zu sein. Wie wichtig diese Unterscheidung ist, mag aus folgenden Beispielen ersehen werden; خَر χăr,

Esel, خَر χạr Schnarchen; کَر kăr, Pflügen, کَر kạr Diarrhöe, مَټ măṭ Schnelligkeit, مَټ mạṭ, der Arm (vom Ellbogen aufwärts); پَنډ pănḍ, eine Kopflast, پَنډ pạnḍ, ein Haufen Leute, eine Bande; کړه krăh Sing. fem. gethan = facta; کړه krạh, plur. masc. = facti. Dieser Unterschied zwischen dem kurzen a und dem Vocalanstoss ạ tritt auch an dem Plural gewisser Worte, wie wir später sehen werden, zu Tage, wo dessen genaue Beachtung von grosser grammatischer Wichtigkeit ist, z. B. سَخَر sχăr, Stein, plur. سَخَر sχạr, Steine; مَيَن mayan, ein Liebhaber, plur. مَيَن mayạn; ښَځُونَک šaḍūnak, ein Hermaphrodit, plur. ښَځُونَک šaḍūnạk.

Ueber lang a ist nichts besonderes anzumerken.

2. Die Vocale ĕ, ē.

Beide Vocale, sowohl kurz wie lang e, sind im Paṣ̌tō ursprünglich und nicht eine dialectische Aussprache für ĭ oder ī; es stimmt darin ganz mit den indischen Idiomen überein. Aber leider tritt auch hier wieder die Mangelhaftigkeit des adoptirten arabischen Systems hindernd in den Weg, da das Arabische weder für ĕ noch für ē ein Vocalzeichen besitzt, und die Afghānen es auch nicht der Mühe werth geachtet haben, besondere Vocale dafür zu erfinden. So wird ĕ einfach durch Kasr (ـِ) und ē durch ـِی geschrieben; eine unendliche Verschiedenheit in der Schreibweise ist dadurch erzeugt worden, dass kurz und lang e nicht immer bestimmt durch Kasr oder ـِی unterschieden worden sind; man schreibt promiscue kurz ĕ entweder einfach mit Kasr, oder mit ـِی, während lang ē immer mit ـِی geschrieben wird; man darf daher in dieser Beziehung auf die Schreibweise gar kein Gewicht legen, sondern muss einfach seinem Ohr folgen, um ĕ oder ē herauszufinden.

Im allgemeinen mag folgende Regel als Richtschnur gelten: e ist immer kurz am Ende eines Wortes, sei es mit einfachem Kasr oder ـِی geschrieben, z. B. کښِ kṣ̌ĕ, in, ebenso häufig کښی geschrieben; وړاندِ vṛāndĕ, vor, oder وړاندی geschrieben; بانده bāndĕ, auf, oder باندی. لوی lōĕ Adj. gross (nie لوه geschrieben); زوی zōĕ Sohn (nie زوه). کړِ kạṛĕ, fem. oder کړی, fem. vom Part. Perf. کړی kạṛai, gethan.

Lang ist e immer im Plural der Feminina auf ah, z. B.

ښځې ṣ̌əḍē, Frauen, von ښځه ṣ̌əḍāh, Frau; ferner in der Mitte eines Wortes, wenn mit ې geschrieben, z. B. ډېوه ḍēvāh, Lampe; لېوه lēvaḥ˜m. Wolf.

Nach dem Stand der jetzigen arabischen Vocalisation kann ĕ und ī schlechtweg nicht unterschieden werden, ausser man würde für ĕ ein eigenes Vocalzeichen erfinden, was seine Schwierigkeiten haben würde; lang ē jedoch haben wir von ī dadurch zu trennen versucht, dass wir ē durch ein verticales Kasr (ې) andeuten, während wir für ī die gewöhnliche Schreibweise (ی) beibehalten. Dadurch ist wenigstens Einem Uebelstande abgeholfen; das gleiche haben wir auch im Sindhī mit Erfolg gethan.

3. Die Vocale ŏ, ō.

Wie ĕ und ē, so sind auch ŏ und ō im Paṣ̌tō ursprünglich Aber wir haben auch hier mit denselben Schwierigkeiten zu kämpfen, aus Mangel an passenden genauen Vocalzeichen, da in der Schrift ŏ von u (ـُ) und ō von ū (ـُو) nicht unterschieden werden kann. Es giebt daher auch hier keinen sichereren Führer, als ein geübtes Ohr, zumal da ŏ und ō, gerade wie ĕ und ē, am Ende der Worte promiscue geschrieben werden, während in der Mitte eines Wortes lang o immer durch و bezeichnet wird. Es gilt auch hier im allgemeinen die Regel, dass o am Ende eines Wortes, sei es durch einfaches Pēš (ـُ) oder durch ـُو bezeichnet, kurz ist, weil der Accent im Paṣ̌tō durchgängig auf der ersten Sylbe liegt, sofern nicht ein langer Vocal denselben an sich zieht, nie aber auf der letzten, auch wenn der Accent in Folge der Declinations- oder Conjugationsverhältnisse weiter nach hinten gerückt wird; z. B. مَنډَانُ manḍánŏ, Rührstock, auch منډانو geschrieben; دَلَارُ da lárŏ Gen. Plur. von لار lār, Weg; دَاوښَانُ da úṣ̌ánŏ Gen. Plur. von اوښ ūṣ̌, Kameel, Nom. plur. اوښان úṣ̌ān: Gen. plur. دَاوښَانو da úṣ̌ánō. Man könnte daher auch sagen, dass in solchen Fällen das finale o anceps ist, gerade wie e, weil es zwar gewöhnlich mit و geschrieben wird (also der Schreibweise nach als lang zu betrachten wäre), aber doch den Accent nicht hat, und daher für das Ohr nothwendig kurz klingt. In der Mitte eines Wortes kommt es rein auf das Ohr an, ob ـُ als ŏ oder als ŭ gesprochen wird, z. B. وَيَل vŏyal sprechen (nicht vayal, wie Raverty es anführt). Lang ō und ū jedoch werden in der Mitt

3*

eines Wortes bestimmt unterschieden, da beide im Paṣtō, so wie in den Prâkritsprachen Indiens als ursprüngliche Vocale gelten; sie werden daher auch in der Aussprache nie verwechselt. Um ō und ū abzugränzen, haben wir و mit dem Zeichen (وْ) versehen, was leicht anzubringen ist, während ū wie gewöhnlich (ـُو) geschrieben wird; z. B. سوْر sōr Adj. kalt; ډوډۍ ḍōḍaī Brod (Hindûstânî روٹی rōṭī, hingegen ډوډه ḍūḍāh, die Lenden), خو Adv. χō, gewiss (hingegen خُو χū Zündschwamm).

4. Die Vocale ĭ, ī; ŭ, ū.

Diese Vocale werden im Paṣtō, wie gewöhnlich, ausgesprochen, und bedürfen daher keiner weiteren Erörterung.

5. Die Diphthonge ai und au.

Der Diphthong ـَی ai wird im Paṣtō nicht breit (wie ai in Waise), sondern scharf zusammengezogen ausgesprochen, so dass er eher unserem deutschen ei in „Weise" entspricht. Wir haben es jedoch vorgezogen, denselben durch „ai" wiederzugeben, um der ursprünglichen Schreibweise nahe zu kommen. Raverty hat ihn in seinen Schriften durch aey transcribirt, worüber ich jedoch nie ins Klare habe kommen können: denn, wenn aey nach englischer Weise ausgesprochen werden sollte, wäre diese Bezeichnung ganz verfehlt. Z. B. سړی sarai, ein Mann; ګوتمی ṭalai, ein Fingerring; بګلی bugalai, ein Storch.

Nicht mit ai zu verwechseln ist a-ī, welch letzteres kein Diphthong ist, sondern getrennt a-ī zu sprechen ist; es wird daher 'a' auch immer durch ein Hamzah von ī getrennt, z. B. جینۍ jinaī Mädchen; پښتۍ puṣtaī eine Rippe.

Der Diphthong au kommt in ächten Paṣtō-Wörtern selten vor, wie z. B. کوډۍ kauḍaī eine kleine Muschel; کونتر kauntar, Taube; بلو balau, ein kleiner Wetzstein (für Rasirmesser); gewöhnlicher in Fremdwörtern, wie دولت daulat, Reichthum; فوج fauj (panj) Heer. Im Paṣtō wird au gewöhnlich in ō (wie im Sindhī) oder in av verwandelt, z. B. توبه tōbāh, Reue (arab. تَوْبَة); روښن rōṣan, helle (pers. روشن); اولاد ōlād Kinder (arab. أَوْلَاد) oder avlād. Au

wird so in ā gedämpft, wie قام oder کام qām oder kām, Stamm, Sippe (arab. قَوْم)

II. Die Stammbildung des Paṣ̌tō.

§. 4.

1. Von den Endungen der Nomina.

I. Masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die vocalische Endung des Sanskrit-Prākrit ओ (ō), wie sich dieselbe noch zum grossen Theil im Sindhī (ŭ, ō) erhalten hat, ist im Paṣ̌tō schon durchgängig abgeworfen worden, und die meisten reinen Paṣ̌tō-Nomina endigen auf einen Mitlaut aus; das gleiche ist auch schon im Panjābī und Hindī eingetreten (vergleiche meine Stammbildung des Sindhī § 21. 1.), z. B. Paṣ̌tō پْلار plār Vater; کور kōr Haus (Sindhī घरु); کال kāl, Jahr (Sindhī कालु); سِیند sīnd, Fluss (Sindhī सिन्धु).

Alle Paṣ̌tō-Worte, welche auf einen Mitlaut endigen, sind aus den eben bezeichneten Gründen masculina; eine Ausnahme machen nur diejenigen Nomina, welche an und für sich ein weibliches Wesen bezeichnen, ohne Rücksicht der Endung, z. B. مور mōr, Mutter; خور χōr, Schwester; لور lūr Tochter etc. Ferner eine kleine Anzahl von Nomina, welche jetzt im Nom. Sing. ihre vocalische weibliche Endung abgeworfen haben, dieselbe jedoch in den obliquen Casus wieder zu Tage treten lassen; s. unten.

2. Themata auf ai.

Die Endung ai entspricht der Sindhī-Endung in ō (Sansk. Prāk. ō); sie hat sich in vielen Themata erhalten, gerade wie im Sindhī, ohne dass sich darüber ein bestimmtes Gesetz auffinden liesse, warum die ursprüngliche Endung ō, Paṣ̌tō ai, in gewissen Formen erhalten, in andern dagegen abgeworfen worden ist. Im allgemeinen jedoch habe ich beobachtet, dass wo das Sindhī die Prākrit-Endung ō in u verflüchtigt hat, das Paṣ̌tō dieselbe, im Verein mit dem Panjābī und Hindī, gänzlich abgeworfen hat; und in solchen Formen, wo das Sindhī die Endung ō festgehalten hat, dieselbe fast durchgängig im Paṣ̌tō in ai umgewandelt worden ist, jedoch mit manchen Ausnahmen und Eigenthümlichkeiten. Z. B.

Paṣṭō ستورى stōrai, Stern; Sindhī तारो (pers. ستاره); كوهى kūhai, Brunnen, Sindhī jedoch खूहु khūhu; تلى talai, die Sohle eines Schuhes, Sindhī तलो talō; ګيندى gendai, Rhinoceros, Sindhī गेंडो gendō; هډى hadai Bein (von Thieren), Sindhī हडो hadō; لنډى Adj. landai, klein, Sindhī नंढो nandhō.

Die Endung ai entspricht ferner der Sindhī-Adjectiv-Endung ī, z. B. Paṣṭō حوډى Adj. eigensinnig, Sindhī होडी hōḍī.

3. Themata auf ā.

Die Endung ā = ō hat sich im Paṣṭō in einer geringen Anzahl von Nomina erhalten, die aber fast ohne Ausnahme aus fremden Sprachen geborgt worden sind, besonders dem Panjābī, Hindī und Persischen, z. B. جولا jōlā, Weber, pers. جولاه; چاچا čāčā, oder كاكا kākā (väterlicher) Oheim, pers. كاكا, ein älterer Bruder; Hindī jedoch väterlicher Oheim, wie im Paṣṭō; چوړا čūṛā, Armspange, Sindhī चूड़ो čūṛō, Hindī चूड़ा čūṛā; ګوډا gōḍā, eine Puppe, Hindī गुड्डा guḍḍā.

Auch Adjectiva (die aus dem Hindī, Sindhī oder Persischen geborgt sind) können auf ā auslauten, z. B. Paṣṭō لګيا lagiā angewandt, Hindī लगा lagā; روا Adj. laufend, passend, pers.

4. Themata auf ō (ū).

Auch die Endung ō (und als Variation davon, jedoch wohl bloss aus nachlässiger Schreibweise ū) findet sich noch im Paṣṭō vor, z. B. ټاپو ṭāpō, Insel, Sindhī टापू ṭāpū; چپاو čapāō, ein Plünderungszug; چرقاو čarqāō, besser چرکاو čarkāō Besprengung; باڼرو bāṇro Augenwimpern; پتاو pitāō Sonnenschein; سګلاوو saglāvō, Fischotter.

Auch Adjective können auf ō endigen, wie پرزو pirzō, Adj. passend; رو Adj. und Adv. langsam.

Nur sehr wenige Nomina auf ō sind Feminina, z. B. بارخو

bāṛχō die Wange; زانګو zāngō, die Wiege; لامبو lāmbō, das Schwimmen; پښتو paštō die Sprache der Afghānen.

5. Themata auf ạh.

Die Endung ạh entspricht am nächsten der Sindhī-Endung ŭ; sie ist wohl von der Feminin-Endung ah zu unterscheiden, ob wohl bei der mangelhaften arabischen Schreibweise beide Endungen äusserlich zusammenfallen; am besten wäre es wohl, die Masculin-Endung ạh durch überschriebenes Hamzah von der Feminin-Endung āh abzugränzen. Z. B. ويښتهٔ vēštạh, Haar; واښهٔ vāšạh, Gras; کوتهٔ kūtạh, ein Hund (کوته kūtah, Hündin); نيکهٔ nīkạh, Grossvater; تلهٔ tlạh, das Gehen.

Viele Worte werden auch aus Nachlässigkeit und wegen Mangels an einer festen Schreibweise, ohne finales h, und bloss mit auslautendem Fath'ah geschrieben, z. B. خوړَ χvāṛạ Essen; رانټرَ rāntarạ, Thier; aber diese Schreibweise, die doch an und für sich fehlerhaft ist, sollte vermieden werden, wenigstens in europäischen Drucken, da sie nichts als Confusion erzeugen muss.

Unter diese Classe müssen auch diejenigen Nomina gerechnet werden, welche im Nom. Sing. die Endung ạh gänzlich abgeworfen haben, dieselbe jedoch wieder, sobald eine Praeposition vorantritt, und im Nom. Plur., zu Tage treten lassen, z. B. غل γal Dieb (statt غلهٔ γlạh), Gen. Sing. دَغلَ da γlạ, oder دَغلهٔ da γlạh; غر γar Berg (statt غرهٔ γrạh), Gen. Sing. دَغرَ da γrạ oder دَغرهٔ da γrạh: Plur. Nom. غلهٔ γlạh Diebe; غرهٔ γrạh Berge.

Die Schreibweise schwankt vielfältig; es wäre aber gut, wenn eine feste Methode eingeführt und ạ immer am Ende eines Wortes durch ـهٔ, oder etwa durch ـَهٔ geschrieben würde.

6. Themata auf e (ĕ).

Die Endung e, welche immer kurz gesprochen wird, obschon sie mit ی geschrieben wird, ist dem Paštō ganz eigenthümlich, und findet sich in keinem der verwandten Idiome; z. B. زوی zōe Sohn; نوی nōe (ein mütterlicher) Oheim; دوی dōe Gebrauch; لای lāe Schlamm; خدای χudāe Gott.

Unter diese Classe gehören auch die Fremdwörter, wie جُسْت وجوى just-ō-jūe das Suchen, Untersuchung.

7. Themata auf ī.

Die Endung ī wird nur selten für Nomina masc. im Paṣ̌tō gebraucht; es sind dies meistens Fremdwörter, da die entsprechende Paṣ̌tō-Endung ai ist. Z. B. هَرْجائى harjāī ein Vagabund (einer, der überall ist); چارى čārī ein Spion, Sindhī चारी; حاجى hājī ein Pilgrim; كُمَكى kumakī ein Helfer; هاتى hātī ein Elephant, Sindhī हाथी.

Sie finden sich schon mehr bei Adjectiven, z. B. خوندى χūndī, Adj. erhalten, beschützt; چؤتى čōṭī, Adj. ungekämmt; لِرى lirī, Adj. fern; خوْراكى χvarākī, Adj. essbar.

8. Themata auf ū.

Die Endung ū ist im Paṣ̌tō ziemlich häufig, sowie auch im Sindhī, z. B. ميلو mīlū Bär; نُو nū der Nebel; چاكُو čākū (oder چَقُو čaqū) Federmesser; تَټُو taṭū ein kleines, aber stark gebautes Pferd; تَماكُو tamākū Tabak; كَنْدُو kandū ein grosses irdenes Gefäss (um Korn darin aufzubewahren).

Nur sehr wenige Nomina auf ū sind Feminina, z. B. بَباكُو eine weibliche Figur (Pelzmärten) um Kinder zu erschrecken; ميلو gen. com. Bärin.

9. Themata auf au.

Die Endung au findet sich nur in wenigen Paṣ̌tō-Wörtern, z. B. چَوْ čau ein kleiner Kanal (um Felder zu bewässern); جَوْ jau Gerste (pers.); لَوْ lau Erndte, Sindhī लोबु. يَوْ yau eins, Adj.

II. Feminina.

Auch bei den Feminin-Endungen lässt sich überall noch deutlich die Verwandtschaft des Paṣ̌tō mit den indischen Idiomen erkennen; in der That, gewisse Eigenthümlichkeiten desselben

liessen sich, ohne Rückweisung auf die indischen Dialecte, insbesondere das Sindhī, gar nicht erklären.

1. Themata auf ā.

Fast alle Paṣ̌tō-Wörter, welche auf ā endigen, sind Feminina (natürlich mit Ausnahme von I, 3). Diese Endung entspricht ganz der Sanskrit-Prākrit-Bildung in ā, welche sich in den neueren Prākrit-Dialecten Indiens durchaus erhalten hat; nur hat das Paṣ̌tō auch hierin seinen eigenen Weg eingeschlagen und die Etymologie ist in vielen Fällen nicht mehr erkennbar, z. B. غلا γlā, Diebstahl, von غل لوږ Dieb; رڼړا rūṇṛā, Glanz, von رڼ Adj. glänzend; تڼا tanā Donner; نيرتا Schläfrigkeit; ملا mlā die Lende etc. Ebenso Fremdwörter wie دنيا dunyā Welt (pers.).

2. Themata auf ah.

Diese Endung umfasst weitaus die meisten Nomina feminina im Paṣ̌tō, und entspricht der Sindhī-Feminin-Bildung auf ă, welche eine Verkürzung der ursprünglichen Feminin-Endung ā ist (siehe meine Sindhī-Stammbildung § 21, 5). Das Paṣ̌tō folgt jedoch auch hierin nicht stricte dem Sindhī, sondern es hat oft nach eigenem Gutdünken das Geschlecht gewechselt, und auch solche Feminina, welche im Sindhī auf ī auslauten, unter die Endung ăh subsumirt. Aehnliches hat auch schon das Sindhī im Verhältniss zum alten Prākrit gethan. Z. B. Paṣ̌tō: ژبه žabăh Zunge, Sindhī ज़िभ; ښځه ṣ̌əḍăh Frau, Sansk. सखी, Sindhī सही. جګړه jagṛăh Streit, Sindhī masc. झगिड़ो jhagiṛō; جنډه janḍăh Flagge, Sindhī dagegen masc. झंडो jhanḍō; چڼړه čanṛăh eine Hülsenfrucht, Sindhī masc. चणो čaṇō; ساړه sāṛăh die kalte Jahreszeit, Sindhī सिआरो masc.; کوټه kōṭăh Haus, Sindhī कोटी kōṭhī, fem.

3. Themata auf ī.

Die Endung, welche im Sindhī und den verwandten Prākrit-Dialecten die hauptsächlichste Feminin-Bildung darstellt, ist im Paṣ̌tō verhältnissmässig selten; sie findet sich meistens nur in solchen Wörtern, welche aus dem Persischen oder den indischen Sprachen in das Paṣ̌tō aufgenommen worden sind. Z. B. Paṣ̌tō سيالي siālī Gleichheit; ورورى vrōrī Bruderschaft; ګوټى gōṭī eine

Steuer auf das Vieh (soviel per Kopf oder Ohr, pers. گوش Ohr); دښمني duṣ̌nī (statt دښمني) Feindschaft, pers. دشمني, دوستي dōstī Freundschaft, pers. دوستي, کلي kilī Schlüssel, Hindī किल्ली (Sansk. कील); سلمچي silamčī Waschbecken, Hindī चिलम्ची; سهيلي sahēlī Freundin, Hindī सहेली.

4. Themata auf aī.

Statt der Endung ī, welche, wie bemerkt, im Paṣ̌tō verhältnissmässig selten vorkommt, gebraucht dasselbe auf sehr ausgedehnte Weise die Feminin-Bildung in aī, welche sich auch schon im Sindhī als eine Nebenform von ī sehr häufig im Gebrauch findet (vergl. meine Sindhī-Stammbildung § 25, II.), nur mit dem Unterschied, dass das Paṣ̌tō den langen Vocal (im Sindhī āī) in den entsprechenden kurzen (aī) verwandelt hat. Das Paṣ̌tō hat jedoch auch bei dieser Bildung seinen eigenen Weg eingeschlagen, und, ohne sich weiter an die ursprüngliche Sindhī-Bildung in āī zu halten, die Feminin-Endung ī in aī umgestaltet. Z. B. Paṣ̌tō ټوپئ ṭōpaī Hut, Sindhī टोपी; ماڼئ māṇaī Haus, Sindhī माड़ी māṛī; مچئ mačaī Biene, Sindhī मखी; سټئ saṭaī, eine Satī (die sich mit ihrem Manne verbrennt), Sindhī सती; چټئ čiṭaī ein Brief, Sindhī चिठी; چوکئ čaukaī Wache, Sindhī चौकी.

Wie im Sindhī die Endung ī die gewöhnliche Feminin-Bildung von Nominа auf ō ist (siehe Sindhī-Stammbildung §. 30, II.), so wird im Paṣ̌tō durch die Endung aī das Femininum von Masculin-Stämmen auf ai abgeleitet, z. B. پرکټئ parkaṭaī Stieftochter, von پرکټی parkaṭai Stiefsohn.

5. Themata auf ī oder ē.

Diese Feminin-Endung, welche ihrem Ursprunge nach mit der auf ī zusammenfällt (Sindhī-Stammbildung §. 21, 7.), findet sich im Paṣ̌tō nicht mehr in selbstständigen Wörtern, sondern nur noch als Feminin-Bildung von Adjectiven und Participien auf ai, z. B. وږې vaẓ̌ī, oder gewöhnlich vaẓ̌ē gesprochen, auch bloss وږه geschrieben, von وږی vaẓ̌ai, Adj. hungerig; ځولکې ǯūlkē, oder

چونکي geschrieben, von چونکی čūnkai, Adj. schamlos; کوونکی kavūnke oder کوونکی thuend, von کوونکی Particip Praes. thuend; کړې kare oder کړه gethan (facta) von کړی karaī, Part. Perf. masc.

Einige Nomina feminina, welche ursprünglich auf ī, ē auslauten, haben, ähnlich einer Anzahl von Nomina masculina, welche ursprünglich auf ah endigen, die **vocalische** Endung ī (e) im Nominativ Sing. abgeworfen, lassen jedoch dieselbe wieder in den obliquen Casus des Singulars, und im Nom. Plural zu Tage treten. Auf diese Eigenthümlichkeit ist wohl zu achten, wenn man nicht die Declinationsverhältnisse des Paṣ̌tō verwirren will, wie dies Herr Raverty, aus Unkenntniss dieses Verhältnisses, gethan hat. Wie schon im Sindhī die beiden Feminin-Endungen ā und ī häufig miteinander verwechselt und umgetauscht worden sind (siehe Sindhī-Stammbildung § 21, 5. c.), so hat auch das Paṣ̌tō solche Nomina, welche in den Schwestersprachen ursprünglich auf ā auslauten, ohne weiteres unter die Endung ī subsumirt, da für die Endung ā im Paṣ̌tō sich schon die Endung āh festgesetzt hatte. Z. B. Paṣ̌tō: واټ vāṭ Weg, Gen. Sing. د واټې da vāṭe, Nom. Plur. واټې, Sindhī वाट vāṭa; جل jal (oder جن jan) Mädchen, Gen. Sing. د جلې da jale, Plur. Nom. جلې jale, Sindhī जाल jāla. بن ban eine Nebenbuhlerin, Gen. Sing. د بنې da bane, Nom. Plur. بنې bane; لار lār Weg, Gen. Sing. د لارې da lāre, Nom. Plur. لارې lāre (Sindhī vielleicht मारिख mārikha); ګوهار gōhār Heerde, د ګوهار da gōhāre; Nom. plur. ګوهارې gōhāre, Sindhī गोहरि gōhari. Ebenso رندار, rundār Bruders Frau; ورېځ varyaẓ Wolke, und einige andere, wie ورځ vraḍ Tag, wo sich der Grund nicht mehr bestimmen lässt (es ist im Sindhī und Hindūstānī masc.); چار čār Geschäft (کار jedoch ist masc.).

Herr Raverty hat sich in seiner Paṣ̌tō-Grammatik gar nicht die Mühe genommen, die Endungen der Paṣ̌tō-Nomina zu untersuchen, und dadurch auch, wie es gar nicht anders sein kann, in die Declination derselben eine solche Confusion gebracht, dass man sich gar nicht zu recht finden kann. Wir werden später, wenn wir auf die Declination selbst zu sprechen kommen werden, diess im Einzelnen nachweisen.

So viel wird aber für jeden Unbefangenen aus unserer bis-

herigen Untersuchung hervorgegangen sein, dass die Verwandtschaftsverhältnisse des Paṣ̌tō in den neueren Prākrit-Sprachen Indiens zu suchen sind, während das Zend und das Neupersische nur ein gelegentliches Streiflicht darauf werfen.

§. 5.

II. Primäre, d. i. direct von Verbalstämmen abgeleitete Themata.

Bei den vielfachen, und zum Theil radicalen Veränderungen, welche die Wurzeln im Paṣ̌tō durchlaufen haben, hält es sehr schwer die primären Themata nachzuweisen, da die Etymologie der meisten ursprünglichen Paṣ̌tō-Wörter bei dem jetzigen Stande unserer Kenntnisse in tiefes Dunkel gehüllt ist. Es dürfte jedoch nicht uninteressant sein, denselben, soweit sie sich noch deutlich erkennen lassen, nachzuspüren, da sich dadurch in manchen Puncten eine überraschende Verwandtschaft mit den neu-indischen Sprachen, insbesondere dem Sindhī, herausstellt. Am augenscheinlichsten ist diess der Fall bei den Verbal-Nomina, welche im Paṣ̌tō eine so grosse Rolle spielen, und welche sich, ihrer Ableitung nach (siehe meine Sindhī-Stammbildung § 23) eng an die Sindhī-Bildung anschliessen, und bei den Participien des Praesens und Perfects.

Herr Raverty hat diese ganze Bildungsform missverstanden, weil es ihm am rechten Vergleichungspuncte gefehlt hat, und die arabische Terminologie seiner Munshīs war nicht geeignet, ihn auf die rechte Spur zu bringen. Man kann an diesem Beispiele wieder deutlich sehen, wohin man kommt, wenn man nicht selbstständig eine Sprache untersucht, sondern sich von den Eingebornen blindlings leiten lässt; es fallen in einem solchen Falle immer beide in die Grube, Lehrer wie Schüler. Immerhin aber bleibt es unbegreiflich, wie Herr Raverty die Paṣ̌tō-Verbal-Nomina als Participia (Seite 72 sagt er: „das Particip des Praesens oder des Imperfects (!) etc.") hat bezeichnen mögen.

1. Das Verbal-Nomen auf ạh (masc.).

Aehnlich wie im Sindhī von jedem Verbalstamme ein Verbal-Nomen auf ŭ auslautend (siehe § 23. 3) gebildet werden kann, wird auch im Paṣ̌tō auf analoge Weise, durch Abwerfung der Infinitivendung ạl, ein Verbal-Nomen gebildet, indem der auslautende Vocal des Sindhī 'ŭ' im Paṣ̌tō in ạh umgewandelt wird.

Z. B. وَلَه vlạh das Waschen, Inf. وَلَل vlạl waschen.

تْلَه tlạh das Gehen, Inf. تْلَل tlạl gehen.

لِيدَه līdạh das Sehen, Inf. لِيدَل līdạl sehen.

Die im Sindhī so häufige Verbal-Nominalbildung auf ā (=Sansk. ā) fehlt im Paṣ̌tō: es haben sich davon nur **zwei** Ueberreste erhalten:

نَاسْتَه[1]) nāstāh fem. das Sitzen, Inf. نَاسْتَل nāstąl sich setzen,

زْغَاښْتَه zγāṣ̌tāh fem. die Flucht, Inf. زْغَاښْتَل zγāṣ̌tąl fliehen.

Dahin ist also Raverty zu berichtigen, wenn er in seiner Grammatik § 191 die allgemeine Regel aufstellt, dass in dieser Form nach Abwerfung von ل für das Masculinum das klare h, und für das Femininum das verbogene h hinzugefügt werde. Die ganze Bildung, wie schon gezeigt worden ist, umfasst nur Masculina, **mit zwei Ausnahmen**, wenn man sie so nennen will, was aber grammatisch nicht einmal richtig wäre: denn die Endung āh (fem.) ist eine ganz andere Bildung.

Eine **Variation** von der vorstehenden Bildung sind diejenigen Verbal-Nomina, welche zwar ganz auf dieselbe Weise von dem Verbalstamm abgeleitet werden, jedoch den **Stammvocal dehnen**; ganz dasselbe findet im Sindhī statt; siehe Sindhī-Stammbildung § 23. 3. Z. B.

آلْوَاتَه ālvātąh das Fliegen, von آلْوَتَل ālvatąl fliegen.

جَارْوَاتَه jārvātąh die Zurückkunft, von جَارْوَتَل jārvatąl zurückkommen.

وَاتَه vātąh die Abreise, von وَتَل vatąl abreisen.

يَاسْتَه yāstąh das Hinauswerfen, von يَسْتَل yastąl hinauswerfen.

Die Schreibweise mit finalem Fath'ah, statt ąh, sollte doch vermieden werden, da sie an sich auf Fahrlässigkeit beruht und grammatisch unrichtig ist. In den zwei Beispielen آلواته und جارواته darf nicht übersehen werden, dass آل und جار nur Verbalpraefixe sind, der Verbalstamm aber in beiden وتل ist. Wenn Herr Raverty auf diesen Punct geachtet hätte, so hätte er nicht nöthig gehabt, **zwei** Regeln da zu statuiren, wo nur Eine richtig sein kann.

Grammatisch wird das Verbal-Nomen auf ąh immer als **Plural** behandelt, wie wir später bei der Declinationsmethode sehen werden.

2. Das Verbal-Nomen auf anāh (fem.).

Die im Paṣ̌tō gebräuchlichste Bildung von Verbal-Nomina ist die auf anāh, welche ganz dem Sindhī-Suffix अणु (siehe Sindhī-

1) Natürlich auch die Composita, wie کښېناسته kṣ̌ēnāstāh das Niedersitzen.

Stammbildung § 23, II 1) entspricht, mit dem einzigen Unterschiede, dass das Paṣ̌tō, wie auch sonst so häufig, das Geschlecht gewechselt hat. Die Anfügung dieses Suffixes an den Verbalstamm geschieht ganz wie in der ersten Bildung durch Abwerfung der Infinitiv-Endung ḁl; auf diese Weise kann von jedem Paṣ̌tō-Zeitwort ein Verbal-Nomen gebildet werden, während die andern Bildungen auf gewisse Zeitwörter beschränkt sind. Z. B.

زنګېدنه zangēdanāh das Schwingen, Inf. زنګېدل zangēdḁl schwingen.
پرورنه parvaranāh Ernährung, Inf. پرورل parvarḁl ernähren.
ترپلنه traplanāh das Hüpfen, Inf. ترپل traplḁl hüpfen.
ډارنه dāṛanāh das Beissen, Inf. ډارل dāṛḁl beissen.
کندنه kandanāh das Graben, Inf. کندل kandḁl graben.

Völlig sinnlos ist, wenn Herr Raverty behauptet, dass diese Form, welche er (§ 190) das Particip des Praesens oder Imperfects (!) heisst, dadurch gebildet werde, dass das ل des Infinitivs abgeworfen, und für das Masculinum ون, und نه für das Femininum hinzugefügt werde. Diese Bildung ist durchaus eine weibliche, und die Schreibweise ana, statt anāh, eine blosse Nachlässigkeit oder Ungenauigkeit, weil das Paṣ̌tō überhaupt noch keine streng fixirte Orthographie besitzt. Aber auch in den zwei Citaten, welche er anführt, widerspricht er sich selber; wir können nicht umhin, dieselben hier her zu setzen, um an einigen Beispielen zu zeigen, wie Herr Raverty überhaupt Grammatik treibt. Es ist mir immer beim Studium von Herrn Raverty's Grammatik (insbesondere der noch viel fehlerhafteren ersten Auflage) ein Räthsel gewesen, wie man denn überhaupt eine Grammatik schreiben kann, wenn man doch nicht im Stande ist, einen einfachen Satz richtig zu übersetzen. Das erste Citat lautet:

بیارته نه کیږي عاشق په هیڅ بو شان
که ئې کور به شي تالا یا خانومان
که څوک ورکه سلطنت د الن وآن
وایه نخلي محبوبا له ییره ګران
نه جاروږي جاروتنه دقلالي دي

Er übersetzt (Seite 75):

„Der Liebende sollte auf keine Weise von der Geliebten getrennt werden,
Ob sein Haus geplündert und beraubt wird, oder mit Reichthum und Gütern gefüllt wird.

Obgleich ihm jemand die Herrschaft dieser und jener Welt geben wollte,
Würde er sie nicht annehmen: denn die Geliebte ist von hohem Preis.
Deshalb wendet er sich nicht weg: denn sich abwenden ist die Handlung eines Narren."

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser schönen Paṣ̌tō-Zeilen ist:

„Der Liebende geht auf keine Weise zurück,
Mag sein Haus geplündert werden oder seine Güter;
Mag Jemand ihm die Herrschaft dieser und jener Welt geben,
Er wird sie nicht annehmen, die Geliebte ist ihm mehr werth.
Zurück tritt er nicht: Zurücktreten ist die Handlung eines Dummkopfes."

Wo steht denn in den citirten Paṣ̌tō-Zeilen: o d e r m i t R e i c h t h u m u n d G ü t e r n g e f ü l l t w i r d? Er hätte aber doch nach seiner eigenen Regel sehen sollen, dass es nicht heissen kann خاروتنه — ثي, sondern dass ثه erfordert wird, mit Bezug auf das Femininum خاروتنه.

Ebenso ist in dem zweiten Citate, das wenigstens besser und correcter übersetzt ist, لوسئي — ثي falsch, es sollte لوسئنه — ثه heissen; dies sind einfache grobe grammatische Fehler, die bei einem Grammatiker nicht vorkommen sollten; man sollte billig von ihm erwarten können, dass er die alte lateinische Regel gelernt hätte, dass das Adjectiv (resp. Verbum) mit seinem Substantiv übereinstimmen muss in genere, numero et casu. D a s s c h l i m m s t e v o n a l l e m a b e r i s t, d a s s H e r r R a v e r t y d i e P a ṣ̌ t ō - C i t a t e n a c h s e i n e n m i s s v e r s t a n d e n e n R e g e l n u m c o r r i g i r t h a t. Damit wird freilich das corpus delicti weggeräumt, ob das aber ein Verdienst ist, muss ich dahingestellt sein lassen. Es ist doch wahrlich besser, seine mangelnde Kenntniss einzugestehen, als andere mit vermeintlichen Regeln und Texten zu täuschen.

3. Das Verbal-Nomen auf ạl.

Dieses ist im Paṣ̌tō zunächst die I n f i n i t i v - Endung; da aber der Infinitiv selbst wieder mit Praepositionen verbunden wird und in Declinationsfälle eintritt, so muss er auch füglich wieder als ein Verbal-Nomen betrachtet und behandelt werden. Die Endung ạl des Infinitivs ist auch ursprünglich identisch mit dem Verbalnominal-Suffix an (anäh), nur dass das Paṣ̌tō jetzt daraus (durch Uebergang von n in l) eine regelmässige Infinitiv-Endung gebildet hat, und die Endung anäh für das eigentliche Verbal-Nomen reservirt hat.

Sonderbar ist, dass diese Infinitiv-Endung a̤l, wie die Endung des Verbal-Nomens auf a̤h, in grammatischer Hinsicht immer als Plural masc. behandelt und construirt wird, wohl aus eben dem Grunde, dass sie dem Sinne nach als mit der Endung a̤h identisch betrachtet wird: denn in der Form selbst liegt kein Grund dazu vor. Wir werden aber dieses Verhältniss näher unter der Declinationsmethode untersuchen.

4. Das Verbal-Nomen auf ūn.

Diese Pa̤ṣ̌tō-Bildung scheint der Sindhī-Form auf aṇō (siehe Sindhī-Stammbildung § 23, II, 2) zu entsprechen, welche im Sindhī, so wie im Pa̤ṣ̌tō, einen andauernden Zustand oder eine Beschäftigung bedeutet. Die Sindhī-Endung aṇō scheint im Pa̤ṣ̌tō in ūn contrahirt worden zu sein, mit Abwerfung von ō, wie auch sonst so häufig, und Verwandlung von a in ū (ō), welches sich im Pa̤ṣ̌tō in vielen andern Fällen deutlich nachweisen lässt (wie z. B. کور kōr Haus, Sindhī घर etc.). Das Verbal-Nominal-Suffix ūn wird entweder unmittelbar an den Verbalstamm eng angehängt, oder bei Zeitwörtern, welche auf ēda̤l endigen, an die letztere Endung selbst, mit Abwerfung von a̤l. Z. B.

ډکون } ḍakūn Ansammlung, von ډکیدل ḍakēda̤l sich ansammeln.
ډکیدون } ḍakēdūn

ګډون } gaḍūn der Umgang, von ګډیدل gaḍēda̤l gemischt werden, umgehen.
ګډیدون } gaḍēdūn

تړون taṛūn Bündniss, von تړل taṛa̤l binden.

رژون ražūn Zerstreuung, von رژیدل ražēda̤l zerstreut werden.

Bei causativen Zeitwörtern wird, ganz nach der Analogie des Sindhī, vor dem Suffixe ūn ein ā eingeschaltet, worin eben der causale Character des Zeitwortes ruht. Z. B.

ښوراون ṣ̌ōrāūn das hin und her Schütteln, von ښورول ṣ̌ōrava̤l hin und her schütteln.

روستاون rōstāūn das verfaulen Machen, von روستول rōstava̤l verfaulen machen.

دړستاون dra̤stāūn das Vollenden, von دړستول dra̤stava̤l vollenden.

Merkwürdig ist, wie Herr Raverty diese Regel, die doch an sich so klar ist, darstellt; er sagt Seite 75 (§ 195): die sechste Classe, welche aus transitiven und causalen Zeitwörtern besteht, wird gebildet durch Abwerfung des ل des Infinitivs, und Ein-

schiebung von ā vor dem Endbuchstaben der Wurzel, an welche ن oder نه angefügt wird, wie ماتول brechen, ماتاوْن etc. Wer kann aus einer solchen Regel klug werden? Fürs erste ist es ganz falsch, dass die transitiven Zeitwörter so ihr Verbal-Nomen bilden; dies geschieht nur bei causativen (auf aval), die im Paṣ̌tō ihrer Form nach mit den transitiven nicht zu verwechseln sind; fürs zweite hängen sie weder ون, noch viel weniger نه an, sondern wie wir es oben dargestellt haben; seine eigenen Beispiele widersprechen ja durchaus seiner aufgestellten Regel.

Ebenso ungenau ist das von ihm beigebrachte Citat übersetzt:

تَوَه ورځ په صحرا سپی ولید مجنون
تر قربان شه هزار ځله ګونا ګون
رنګارنګ ئی ښکلاوه په دوو چشمانو
حق حیران ورتهٔ خلق شه په ښکلاون

Er übersetzt:

„Eines Tags sah Majnūn einen Hund in der Wüste
Und liebkoste ihn tausendmal.
Er küsste ihm auf beide Augen auf verschiedene Weise
Und die Leute verwunderten sich über ihn wegen des Küssens."

Die zweite Zeile ist oberflächlich übersetzt: قربان شول heisst nicht: liebkosen, sondern sich aufopfern; das Liebkosen kommt in der dritten Zeile nach. Er opferte sich dem Hunde ganz auf, vergass sich selbst darüber vor Freude; das ګونا ګون hat er gar nicht übersetzt. Die Zeile sollte so lauten: „Er opferte sich ihm tausend mal auf, auf verschiedene Weise."

In der vierten Zeile übersetzt er das حق حیران ebenso ungenau; es bedeutet aber durchaus nicht: „erstaunt sein", sondern über die Massen erstaunt sein. In einer Grammatik verlangt man keine rhetorischen Tiraden, sondern vor allem Genauigkeit, die sich auch aufs Einzelne erstrecken muss, so dass sich der Lernende auf jedes Wort verlassen kann.

5. Das Particip des Praesens.

Das Particip des Praesens hat im Paṣ̌tō zwei Endungen, welche unmittelbar an den Verbalstamm angefügt werden [1]), nämlich:

---

1) Bei Zeitwörtern jedoch, die auf ēdal endigen, wird nur al abgeworfen, und das Suffix unmittelbar an ēd angehängt, was nicht zum Stamme selbst gehört.

a) Die Endung ūnai (fem. ūne oder ūnī).

Dieses Participial-Suffix ist identisch mit dem Sindhī-Affix des Particip Praes. andō (indō), persisch andah: siehe Sindhī-Stammbildung § 24, XI. Im Paṣ̌tō ist der Dental d = t ausgestossen, und der Bindevocal a, wie auch sonst, in ū verdumpft worden, um die ursprüngliche Quantität der Sylbe wieder herzustellen. Umgekehrt ist im Hindī, Panjābī etc. der Nasal ausgeworfen, dagegen der Dental festgehalten worden.

وَيُونَى voyūnai sprechend, von وَيَل voyạl sprechen.

گرزېدونى garzēdūnai sich drehend, von گرزېدل garzēdạl sich drehen.

چوپونى čūpūnai einsaugend, von چوپل čūpạl einsaugen.

b) Die Endung ūnkai (fem. ūnke oder ūnkī).

Diese Endung ist aus der voranstehenden und dem Adjectiv-Suffix ka (Sansk. क), Sindhī को, Paṣ̌tō kai, zusammengesetzt, so dass diese Bildung eigentlich ein Verbal-Adjectiv zu nennen ist.

کوونکى kavūnkai ein Thuer, von کول kavạl thun.

لوټونکى lūṭūnkai ein Plünderer, von لوټل lūṭạl plündern.

مسېدونکى masēdūnkai ein Lacher, von مسېدل masēdạl lachen.

6. Das Particip des Perfects.

Wie im Praesens, so hat das Paṣ̌tō auch im Perfect zwei Participial-Endungen, nämlich:

a) Die Endung ai (fem. ĕ oder ī), welche nach Abwerfung des Infinitiv-Suffixes ạl, unmittelbar an den Verbalstamm angehängt wird. Diese Bildung des Participii Perfecti entspricht dem Sindhī-Suffix यो, Hindī ā, Persisch ه, welches aus dem Sanskrit-Prākrit durch Elision von त entstanden ist (siehe meine Sindhī-Stammbildung §. 24, XIII). Wie im Sindhī, gibt es auch im Paṣ̌tō kein Particip Perf. Activi von transitiven Zeitwörtern, sondern nur ein Particip Perf. Passivi. Dies ist ein wesentliches Moment für den inneren Bau des Paṣ̌tō, und es stimmt darin so völlig mit den neueren Prākrit-Sprachen Indiens überein, dass dieser Punct allein schon hinreichend wäre, dem Paṣ̌tō seinen Platz an der Seite der indischen Idiome zu sichern, wenn nicht viel andere gewichtigere Gründe dafür sprechen würden.

تلى tlai gegangen, von تلل tlạl gehen.

يستى yastai hinausgeworfen, von يستل yastạl hinauswerfen.

رَوَسْتَی rāvastai gebracht, von رَوَسْتَل rāvastạl bringen.

نَښَتَی nṣatai gefangen, von نَښَتَل nṣatạl gefangen sein.

b) Die Endung lai (fem. lē oder lī), welche aus dem voranstehenden Participial-Affix ai, mit vortretendem l, zusammengesetzt ist. Die gleiche Endung लु findet sich ebenfalls im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammbildung § 24, XIII. II), sowie im Gujarātī und Marāṭhī, wodurch das Particip Perfect, ähnlich dem Particip Praesens in ūnkai, in ein Verbal-Adjectiv umgewandelt wird. Ueber den Ursprung dieses l habe ich mich am angeführten Orte ausgesprochen. Es ist ohne Zweifel ein Adjectiv-Affix, dessen Gebrauch sich schon im Prākrit nachweisen lässt (vgl. Vararuči Prāk. Prakāša IV, 26. Cowell's Edit.), und seinem Ursprunge nach identisch mit dem Diminutiv-Affix ड़, worauf auch die Sindhī-Bildung des Particip Praes. in ड़ु ru hinzuweisen scheint. Im Sindhī nun hat sich vor der Anfügung dieses Affixes l ursprüngliches y erhalten, während das correspondirende Paṣtō ai ausgestossen und hinter l gedrängt worden ist; ganz ähnlich ist das Gujarātī bei dieser Verbal-Adjectiv-Bildung verfahren (siehe § 24, XIII, II). Dieses so zusammengesetzte Affix lai hängt sich im Paṣtō unmittelbar an den Verbalstamm (mit dem Bindevocal ă), so dass es den Anschein hat, als ob das Particip Perfecti durch Anhängung der Endung ai an den Infinitiv gebildet würde, weil der Infinitiv immer auf l auslautet. Dass dem aber nicht so ist, zeigt schon die erstere Bildung des Particip Perfecti in ai; practisch sind jetzt freilich beide Bildungen zusammengeflossen, allein ihr Ursprung ist verschieden, und es darf nicht ausser Acht gelassen werden, dass wir in den durch das zusammengesetzte Affix lai gebildeten Participiis Perfecti eigentlich ein Verbal-Adjectiv haben. Der einzig sichere Führer in diesen sonst unverständlichen Bildungen ist allein das Sindhī, ohne dessen Kenntniss eine genaue Einsicht in die Paṣtō-Formen nicht möglich ist. Beispiele:

اُوسیدَلَی ōsēdalai verweilt habend, von اُوسیدَل ōsēdạl verweilen.

آرویدَلَی ārvēdalai gehört worden seiend, von آرویدَل ārvēdạl hören.

بریښوَلَی brēṣavalai erleuchtet worden seiend, von بریښوَل brēṣavạl erleuchten.

تَړَلَی taṛalai gebunden worden seiend, von تَړَل taṛạl binden.

Mit Sicherheit lässt sich jedoch die primäre Bildung der eigentlichen ächten Paṣtō-Nomina nicht weiter verfolgen; es finden sich wohl einzelne Formen, welche mit den Sindhī-Primär-Bildungen übereinstimmen, ich möchte es jedoch, nur auf einzelne Beispiele

gestattet, nicht wagen, Regeln darüber aufzustellen, so lange ich nicht über die Etymologie der betreffenden Worte ins Klare kommen kann.

§. 6.

III. Secundäre Themata.

Unter dieser Classe begreifen wir diejenigen Nomina (Substantiva sowohl als Adjectiva), welche nach einem klar vorliegenden Gesetze im Paṣ̌tō von einem andern Nominalstamm abgeleitet werden können. Dahin gehören

I. Die Bildung der Abstracta,

welche durch verschiedene Affixe von andern Nominalthemen abgeleitet werden.

1. Die Themata in ī.

Die Bildung, welche im Sindhī (vergleiche meine Sindhī-Stammbildung § 25 I.) und Neupersischen die meisten Abstracta umfasst, findet sich ebenso im Paṣ̌tō vor, sie wird jedoch nicht so häufig gebraucht, als in den beiden genannten Sprachen. Die Endung ī begreift im Paṣ̌tō meist nur solche Abstracta in sich, welche aus dem Neupersischen geborgt worden sind; sie sind alle Feminina, wie im Sindhī, z. B.

سپېدی sapēdī Weisse, von سپېد sapēd, Adj. weiss (pers., paṣ̌tō).

جاسوسی jāsūsī Spioniren, von جاسوس jāsūs Spion (pers.).

بډايي baḍāyī Grösse, von بډای baḍāe Adj. gross (paṣ̌tō).

وداني vadānī Bevölkerung, von ودان vadān Adj. bevölkert (paṣ̌tō).

لويي lōyī Grösse, von لوی lōe, Adj. gross (paṣ̌tō).

خوشي χvaṣ̌ī Vergnügen, von خوش χvaṣ̌ Adj. vergnügt (paṣ̌tō).

Herr Raverty führt diese Abstractbildung (verg. S. 172 sqq.) gar nicht an, aber ganz mit Unrecht, denn obwohl diese Bildung meist fremde Elemente enthält, so kommt sie doch auch in ächten Paṣ̌tō-Worten vor, wie die angeführten Beispiele zur Genüge beweisen.

2. Die Themata in ā (āī).

Es werden durch diese Endung Abstracta von Appellativen oder Adjectiven abgeleitet. Im Sindhī ist die Abstractbildung auf ā nicht mehr im Gebrauch, wohl aber die auf āī, die aber im wesentlichen mit der auf ī zusammenfällt. Auch im Paṣ̌tō gibt es nur wenige Abstracta mit dem Affix ā oder āī (das ī in āī ist nur das gewöhnliche emphatische ī, wenn man es nicht vorzieht diese Endung als identisch mit der Sindhī-Bildung auf āī zu betrachten); es wird

entweder an den Stamm ohne weiteren Vocalwechsel desselben angehängt, oder der lange Vocal des Adjectivs wird vor demselben in seine ursprüngliche Kürze verwandelt, z. B.

غلا γlā Diebstahl, von غل γal Dieb.

روڼا } rūṇā, oder روڼائي rūṇāī Glanz, von روڼ rūṇ Adj. glänzend.
رڼا } raṇā

Herr Raverty gibt nur die halbe Regel, wenn er sagt, dass das Abstractum gebildet werde, indem و für ـَ ausgeworfen und ا angehängt werde. Wir können aber nicht umhin, auf die Weise aufmerksam zu machen, wie er das Paṣ̌tō-Citat, mit dem er seine Regel belegt, übersetzt.

په رڼا ئي نيچا کار نه پوره کيږي
دآسمان برق وبرېښنا ده دا دُنيا

„Durch sein Licht kann das Geschäft dieses Lebens nicht vollendet werden;
Denn diese Welt ist wie der Blitz und das Licht des Lufthimmels."

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen ist dagegen folgende:

„In ihrem Licht kann das Geschäft von Niemand vollführt werden:
Im Blitze des Himmels und im Lichte dieser Welt."

Das Suffix ئي weist auf die zweite Zeile zurück, wo das Licht näher specificirt wird; ده ist eine sorglose Schreibweise für دَ, das Praefix des Genitivs.

3. Die Themata in ăh.

Das Affix ăh (aus ursprünglichem ā verkürzt) wird entweder an das Adjectiv ohne weitere Veränderung angehängt, oder es kehrt vor demselben der ursprüngliche lange oder kurze Vocal wieder, der im Adjectiv (Masculinform: denn vor jedem Affix, also auch im Fem. des Adjectivs, kehrt der ursprüngliche Vocal wieder zurück) in ū (ō) verdumpft worden ist. Alle so gebildeten Abstracta sind (schon ihrer Endung nach) Feminina; z. B.

پوهه pōhăh Verstand, Adj. پوه pōh verständig.

پړه paṛăh das Verlieren (beim Spiel), Adj. پړ paṛ überwunden.

پيرزوه pirzavăh Wunsch, Adj. پيرزو pirzō wünschend.

ساړه sāṛăh Kälte (Sindhī सिञ्चारो) Adj. سوړ sōṛ kalt.

تياره tiārăh Schwärze (pers. تاريک) Adj. تور tōr schwarz.

Wir können nicht umhin die Worte hieher zu setzen, mit denen Herr Raverty diese, doch so einfache Abstractbildung beschreibt. Er macht daraus drei Methoden: die erste besteht nach ihm (Seite 172) darin, dass der Endbuchstabe des Adjectivs abgeworfen und ein anderer vorgesetzt wird! Nach seinen Ideen muss die Bildung einer Sprache ein wahres Chaos sein, wo man nach Belieben wegschneidet und vorsetzt: denn er sagt weder, was man abwirft noch was man vorsetzt. Als Beispiel dafür führt er an: لوږه lvažāh Hunger, von وږی važai, Adj. hungrig; er thut aber wohl daran, nur ein einziges Beispiel dieser Regel anzuführen: denn es möchte ihm schwer gefallen sein, ein anderes beizubringen.

Das l in لوږه ist absolut kein Abstract-Praefix (denn so etwas gibt es gar nicht in den ârischen Sprachen), sondern ein rein euphonischer Vorschlagsconsonant, und لوږه durchaus identisch mit وږه, obschon das letztere nicht im Gebrauch ist, weil dem Paṣ̌tō-Munde die Form لوږه besser zusagt. Wir haben schon unter den Dentalen auf diese Eigenthümlichkeit des Paṣ̌tō hingewiesen; so sagt man gleichfalls im Paṣ̌tō لواړه l'vāṛah alle, statt und neben واړه. Aber schon die Etymologie von وږی važai weist jeden Zweifel über die euphonische Natur von l in l'važāh ab; وږی ist identisch mit dem Sindhī बुख्यो bukhyō hungrig (बुख bukha Hunger), Hindī भूखा bhūkhā, Sanskrit-Wurzel भुज्, und Desiderativ बुभुक्षित hungerig. Das l kann daher bloss euphonischer Natur sein.

Aber noch viel genialer ist seine zweite Methode; sie besteht darin, dass man zwei Buchstaben des Adjectivs für drei andere auswirft! Was kann man nicht alles mit solchen Regeln zu Wege bringen! Welche zwei Buchstaben wirft man ab, und welche drei andere setzt man an ihre Stelle? Er findet es nicht für nöthig, darauf eine Antwort zu geben, sondern führt wieder ein einziges Beispiel an: تنده (تندَ) tandāh Durst Adj. تږی tažai durstig. Diese zwei Worte, تنده und تږی haben mit einander gar nichts gemein, als den Anfangsconsonanten t. Er hat offenbar gar keinen andern Grund gehabt, tandāh von tažai ab-

zuleiten, als weil das eine im Paṣ̌tō Hunger, und das andere hungrig bedeutet. Ein Blick auf die Etymologie dieser Worte jedoch muss solche Nebelgebilde in ihr Nichts zerrinnen lassen. Das Paṣ̌tō-Adjectiv تږی tažai ist verwandt mit dem neupers. تشنه durstig, und beide Worte sind von der Sanskrit-Wurzel तृष् (तृषा, तृष्णा Durst) abgeleitet; das Paṣ̌tō-Abstractum تنده tandāh aber hat mit تږی tažai gar nichts zu schaffen, kann also auch kein vermeintliches Abstractum von تږی sein, sogar wenn man zwei Buchstaben abwirft und drei neue dafür hinsetzt; denn es ist einfach von der Sanskrit-Wurzel तन्द् ermatten (तन्द्रा Ermattung) abgeleitet. Ganz auf dieselbe Weise verhält es sich mit dem Sindhī तैंास taunsa, welches ursprünglich ebenfalls Ermattung vor Hitze, und dann heftiger Durst bedeutet (das gleiche trifft auch im Hindī zu).

Dass diese Regeln des Herrn Raverty auf Sand gebaut sind, wird wohl nicht weiter nachzuweisen sein.

Die dritte Methode besteht nach Herrn Raverty darin, dass der mittlere Buchstabe des Adjectivs ausgeworfen und an seine Stelle يا gesetzt werde. Diese Regel wird auch wieder durch ein einziges Beispiel belegt, und zwar aus guten Gründen. Allein, wie schon oben in der Regel, die wir aufgestellt haben, bemerkt worden ist, kehrt das Paṣ̌tō in der Abstractbildung wiederum auf die ursprüngliche Grundform des Nomens zurück, und man kann daher nicht stricte sagen, dass das Abstractum aus dem entsprechenden Adjectiv abgeleitet werde, weil in dem Adjectiv (d. h. in einer begränzten Anzahl von Adjectiven, nicht in allen) der ursprüngliche Vocal (sei er lang oder kurz a) in ū resp. ō verdumpft worden ist. Man darf daher diese Abstracta nicht ad libitum ableiten, sondern man muss sich an den usus der Sprache halten; der Grammatiker hat die Worte einer Sprache nicht zu schaffen, sondern er soll, soweit es angeht, nur ihre Bildung erklären. Dass in dem Abstractum تیاره tiārāh Finsterniss, das Paṣ̌tō ebenfalls wieder auf die Grundform zurückgegriffen hat, leidet, angesichts des persischen Adjectivs تاریک tārīk wohl keinen Zweifel, obschon das Adjectiv jetzt تور tōr lautet. Die Etymologie von تاریک ist mir nicht bekannt, aber so viel scheint mir sicher zu sein, dass das i in tiārāh nur eine euphonische Einschaltung ist. Auf jeden Fall lässt sich aus einem einzigen Worte keine Regel machen.

Ich kann aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch zuvor Herrn Raverty's Oberflächlichkeit zu rügen, mit der er das dabei angeführte Paṣ̌tō-Citat übersetzt hat.

کل جهان تورہ تیارہ شه له غعد گرد وغباره

آسمان رعد برښېيده لکه شمشيران

„Die ganze Welt wurde erfüllt mit Finsterniss von diesem Staub und Dunst.
In den Himmeln rollte der Donner, und der Blitz funkelte wie von Schwertern."

Die richtige grammatische Uebersetzung dieser Zeilen lautet:
„Die ganze Welt wurde schwarze Finsterniss von diesem Sand und Staub [1]).
(Am) Himmel blitzte der Donner, wie Schwerter."

4. Die Themata in تیا und ستیا.

Die Paṣ̌tō-Abstractbildung in tiā [2]) entspricht dem Sindhī-Affix त (ताई), welches nach § 25, II. der Sindhī-Stammbildung zahlreiche Abstracta von Appellativen und Adjectiven bildet. Das Affix ستیا stiā ist identisch mit تیا, indem der Zischlaut nur ein euphonischer Vorschlagsconsonant ist, der sich auf ähnliche Weise auch sonst angewendet findet, z. B. ستا stā dein = تا; ستاسو stāsu = تاسو eurer; auch خ ḍ findet sich so als Vorschlagsconsonant, wie خما ḍmā = ما mein, wie wir später bei den Fürwörtern sehen werden. Die mit diesen Affixen gebildeten Abstracta sind alle Feminina; sie werden entweder unmittelbar an den Stamm angehängt, oder es tritt bei gewissen Adjectiven der ursprüngliche Stammvocal wieder hervor, der im Adjectiv masc. in ō verdumpft worden ist.

درُندتیا drūndtiā Schwere, Adj. درُوند drūnd schwer.

بربنډتیا barbanḍtiā Nacktheit, Adj. بربنډ barbanḍ nackt.

هوښیارتیا hōṣ̌yārtiā Klugheit, Adj. هوښیار hōṣ̌yār klug.

---

1) گرد und غبار bedeuten beide „Staub", der Abwechslung wegen habe ich das erstere mit Sand übersetzt.

2) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass das i in tiā (tyā) eine euphonische Einschaltung ist, wie wir dieses schon öfters bemerkt haben.

زَرْتِیَا zaṛtiā Alter, Adj. زوړ zōṛ alt.

مېلمستيا mēlmastiā Gastfreundschaft, Subst. مېلمه mēlmah Gast.

5. Die Themata in ټ, توب, تون, ـون, والی und ولي.

Alle diese Abstract-Affixe sind aus Einem ursprünglichen Sanskrit-Affix abgeleitet worden, und wir haben hieran ein Beispiel, wie die neueren Prâkrit-Dialecte, darunter auch das Paṣ̌tō, ein und dasselbe Affix zu einer grossen Mannigfaltigkeit von Abstract-Endungen zu verarbeiten verstanden haben. Alle diese verschiedenen Affixe, die auf den ersten Anblick nichts oder wenig mit einander gemein haben, sind alle aus dem Sanskrit-Abstract-Affix त्व tva entstanden, wie wir nun im einzelnen sehen werden (vergleiche damit auch meine Sindhī-Stammbildung §. 25. V.).

a. Das Affix ټ ṭ.

Dieses entspricht ganz der Sindhī-Bildung auf आटु āṭu, welches, wie an der angeführten Stelle nachgewiesen ist (§. 25, IX) aus त्व durch Assimilation gemäss den Prâkrit-Regeln entstanden ist; त्व = त्त, und dieses in der Anfügung an den Stamm आत = आट. Im Paṣ̌tō ist der Cerebrallaut ṭ erhalten worden, der **lange** Bindevocal jedoch wieder verkürzt worden. Wie im Sindhī, so ist auch im Paṣ̌tō diese Bildung sehr selten, z. B. لوَيټ lōyaṭ Grösse, Adj. لوی lōe gross.

b. Das Affix توب tōb.

Dieses Affix ist durch folgenden Process der Assimilation aus त्व (resp. त्वन; denn eine solche Grundform muss dem prâk. त्तण unterbreitet werden, siehe Lassen Instit. Linguae prâk. §. 89; und diese Form ist auch zur Erklärung der folgenden zwei Affixe tūn und ūn nothwendig) entstanden: tva wird in tav = tab auseinander gelegt, und der ursprünglich kurze Vocal in ō gedämpft = tōb; ganz ähnlich ist das Sindhī verfahren, das aus त्व pō gebildet hat (tv = vv = vō = bō = pō durch Assimilation des Dentalen mit dem Labialen, was allerdings selten ist: denn der Halbvocal व wird gewöhnlich dem **Dentalen** assimilirt). Diese Abstractbildung in توب ist im Paṣ̌tō sehr häufig, und es kann dadurch von jedem Adjectiv oder Appellativ ein Abstractum abgeleitet werden, nach denselben Regeln wie unter Nr. 4. Z. B.

سپین‌توب spīn-tōb Weisse, Adj. سپین spīn weiss.

ډېرتوب dērtōb Menge, Adj. ډېر dēr viel.

روږدتوب rūždtōb Angewöhnung, Adj. روږد rūžd angewöhnt.

زړتوب zaṛtōb Alter, Adj. زوړ zōṛ alt.

سنّیتوب sunnītōb Orthodoxie, Subst. سنّی ein Sunnī.

سړیتوب saṛaitōb Menschlichkeit, Subst. سړی Mensch.

Auch mit Abwerfung des Endvocals ai, wie

لیونتوب lēvantōb Narrheit, Adj. لیونی lēvanai närrisch.

Das Affix توب wird in vielen Handschriften nicht mit dem Stamm in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern als ein selbstständiges Wort behandelt; diese Schreibweise jedoch ist nicht zu billigen, da man nach dieser Schreibweise consequent jedes Affix besonders schreiben sollte, was die Afghānen selbst nicht thun; in europäischen Drucken sollte daher jedes Affix, also auch توب, mit dem Stamme verbunden werden.

c. Das Affix تون tūn.

Das Affix tūn ist aus त्वन gedehnt worden; im Sindhī und den andern verwandten Dialecten ist es nicht im Gebrauch.

بېلتون biyaltūn Trennung, Adj. بېل biyal getrennt.

d. Das Affix ـون ūn.

Dieses Affix ist identisch mit dem vorangehenden, nur dass t in त्वन elidirt [1]) und वन in ūn verwandelt worden ist; ein finaler Vocal oder Diphthong wird vor dem Affix ūn immer elidirt, z. B.

ژوندون žvandūn Leben, Adj. ژوندی žvandai lebend.

نیښتون nįatūn Gefangenschaft, Adj. نیښتی nįatai gefangen.

e. Das Affix والی vālai.

Das Affix والی (im Dērajāt واله, vālah fem.) muss gleichfalls von वन = त्वन, mit Verlängerung des mittleren Vocals und Ueber-

1) Man könnte ebenso gut sagen, dass t mit व assimilirt worden sei, da, nach der Prākrit-Regel, ein verbundener Consonant wohl assimilirt, aber nicht elidirt wird, was nur bei allein stehenden Consonanten der Fall ist.

gang von n in l, abgeleitet werden. Es darf mit dem bekannten Sindhī- (वारो) und Hindī- (वाला) Affix, mit dem es auf den ersten Blick identisch erscheint, nicht verwechselt werden; denn jenes Sindhī-Hindī-Affix hat eine ganz andere (possessive) Bedeutung, und findet sich ebenfalls noch im Paṣ̌tō vor (وال vāl), wie wir etwas später unter den Adjectiven sehen werden. Es werden durch dieses Affix zahlreiche Abstracta von Adjectiven und Appellativen abgeleitet; es wird auf dieselbe Weise an den Stamm angehängt, wie die übrigen voranstehenden Affixe, z. B.

سپینوالی spīnvālai Weisse, Adj. سپین spīn weiss.

سوروالی sūrvālai Röthe, Adj. سور sūr roth.

خوږوالی χōẓ̌vālai Süssigkeit, Adj. خوږ χōẓ̌ süss.

هلکوالی halakvālai Jugend, Subst. هلک Jüngling, Knabe.

زړوالی zaṛvālai } Alter, Adj. زوړ zōṛ alt.
زوړوالی zōṛvālai }

والی vālai wird, wie توب, meistens getrennt geschrieben, was aber vermieden werden sollte.

f. Das Affix ولی valī.

Das Affix ولی ist allem Anschein nach aus والی vālai verkürzt, und zugleich in eine weibliche Endung verwandelt worden; es ist jedoch sehr selten im Gebrauch. Z. B.

قامولی qāmvalī Sippschaft, von قام oder کام Sippe, Stamm.

وروروَلی vrōrvalī Bruderschaft, von ورور vrōr Bruder.

6. Die Themata in ګړه gaṛāh.

Das Affix gaṛāh entspricht dem Sindhī-Affix कार, das schon im Sindhī Abstracta bildet; vergleiche Sindhī-Stammbildung § 25, VI. Im Paṣ̌tō ist k in g und r in ṛ verwandelt, und der mittlere Vocal verkürzt worden; ähnlich schon im Neupersischen گر gar. Diese Bildung findet sich jedoch äusserst selten.

ښېګړه ṣ̌ēgaṛāh Güte, Adj. ښه ṣ̌ah gut,

wo vor Anfügung des Affixes der Vocalanstoss a in ē gesenkt worden ist, um dem nachtretenden Affixe mehr Halt zu geben.

7. Die Themata in گلوی galvī.

Der Ursprung dieses Affixes ist etwas dunkel; es scheint mit garāh identisch zu sein, mit Uebergang von r in l, nur müsste in diesem Fall و eine euphonische Einschaltung sein, was allerdings erst noch zu begründen wäre. Die Feminin-Endung ī liesse sich leicht aus dem Sindhī erklären, das neben कार auch schon die Form कारि kennt. Diese Bildung ist, wie auch die vorangehende, nur sehr wenig im Gebrauch, z. B.

وروڒگلوی vrōrgalvī Brüderschaft, von وروڒ vrōr Bruder.

§. 7.

II. Bildung der Appellative und Adjective.

Unter den folgenden Gesichtspuncten können wir nur solche Appellative und Adjective des Paṣ̌tō betrachten, deren Ableitung durch ein Affix sich deutlich nachweisen lässt. Weitaus die grössere Anzahl der Nomina entzieht sich unserer folgenden Untersuchung, insbesondere diejenigen, welche auf einen Consonanten auslauten, da wir nicht im Stande sind, sie unter feste Classen zu bringen, weil ihre Etymologie und Bildung sich nicht weiter verfolgen lässt; wir müssen sie daher als ursprüngliche, nicht weiter zerlegbare (wenigstens für jetzt) Elemente des Paṣ̌tō bei Seite legen. Die speciell persischen Bildungen, die in das Paṣ̌tō hinübergezogen worden sind, können wir dabei füglich übergehen, da es uns nur um die einheimischen Paṣ̌tō-Formen zu thun ist.

1. Das Affix ai.

Durch das Affix ai werden im Paṣ̌tō zahlreiche Adjective abgeleitet; seinem Ursprunge nach entspricht es:

a) dem Sindhī-Affix ō (=Sansk. अ; siehe Sindhī-Stammbildung § 26, XV), welches, wie schon öfters bemerkt, im Paṣ̌tō in ai verwandelt wird. Es wird unmittelbar an den Stamm angehängt. Z. B.

پرونی parūnai, Adj. gestrig, von پرون Adv. gestern.

نموری numaṛai, Adj. vorangehend, von نمر numar Adv. vorher.

هوډی hōḍai, Adj. eigensinnig, von هوډ hōḍ Eigensinn (Sindhī होड़ hōḍa).

مخی maχai, Adj. gleich, von مخ maχ Gesicht.

کوبی kūbai, Adj. buckelig, von کوب kvab Buckel.

b) dem Sindhī-Affix ī (Sansk. ईय, इय: siehe § 26, X. 2) und bildet Adjectiva der Abstammung, z. B.

کابلی kābulai, Adj. von Kābul; ein Kābulī; von کابل Kābul.

پېښاورئ pēṣ̌āvarai, Adj. von Peshawer, von پېښاور Pēṣ̌āvar.

سواتئ suvātai, Adj. von Suvāt; von سوات Suvat.

2. Das Affix anai.

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix आणो āṇō (§ 26, XXXIII), durch welches Adjective der Zugehörigkeit oder Abstammung abgeleitet werden. Endigt der Stamm auf a oder ā, so wird der Anfangsvocal des Affixes anai elidirt, als überflüssig.

ننئ nananai, Adj. heutig, von نن Adv. heute.

بېګانئ bēgānai, Adj. gestern abendlich; von بېګا bēga Abend.

سږنئ sažanai, Adj. gegenwärtig, von سږ saž Adv. im laufenden Jahr.

Neben anai finden sich auch vereinzelt die Formen ūnai und īnai, z. B.

رښتونئ | riṣ̌tūnai, Adj. wahrhaftig, von رښتيا riṣ̌tiā Wahrhaftigkeit
رښتينئ | riṣ̌tīnai (Urform رښت, vgl. pers. راست, Sansk. ऋजु).

3. Das Affix tai.

Dieses Affix, welches jedoch sich nur noch vereinzelt vorfindet, entspricht dem Sindhī-Affix अतु (= Sansk. मत्; vergl. Sindhī-Stammbildung § 26, XX), und bildet Appellativa, welche eine dauernde Beschäftigung oder Handlung ausdrücken. Z. B.

روژتئ rōžāhtai, einer, der viel fastet, von روژه rōžāh, das Fasten.

4. Die Affixe zan (زن) und žan (ژن).

Beide Suffixe sind persischen Ursprungs, werden aber auch häufig in Paṣ̌tō-Bildungen gebraucht. ژن ist nur eine verschiedene Aussprache von زن; das letztere wird auch wieder von einzelnen Stämmen (wie den غلزي γalzī) als ځ gesprochen.

Die Feminin-Endung āh wird vor Anfügung dieses Affixes rein abgeworfen. Z. B.

غمژن γamžan, Adj. betrübt; pers. غمزن.

تبژن tapžan, Adj. fieberisch (pers. تبزده).

تُورزَن türzan, Adj. tapfer, von تُورهٔ türah Schwert.

مَكرجَن makrjan, Adj. betrügerisch, von مكر makr Betrug.

5. Das Affix man (verkürzt an).

Dieses Affix ist eine Verkürzung des persischen Adjectiv-Affixes مَنَد mand (Sansk. मत्, Prākrit मन्त), aus welchem wieder 'an', durch Elision von m, entstanden ist; es bildet besitzanzeigende-Adjectiva. Die Feminin-Endung āh wird vor Anhängung des Affixes 'an' abgeworfen; ebenso die Feminin-Endung aī; z. B.

دَولَتمَن daulatman, Adj. reich; von دَولَت Reichthum.

نيازمَن niyāzman, Adj. arm; von نيَاز niyāz Armuth.

پَمَن paman, Adj. krätzig; von پَم pam Krätze.

خيرَن χīran, Adj. schmutzig; von خيرَه χīrāh Schmutz.

سپَگَن spagan, Adj. lausig; von سپَگه spagāh Laus.

وَړَن varan, Adj. wollen; von وَړَى varaī Wolle.

6. Die Affixe var (وَر) und vāl (وال).

Beide Affixe haben denselben Ursprung und entsprechen dem Sindhī-Affix वारो, Hindī वाल् und वाला (Sansk. वल; siehe Sindhī-Stammbildung § 26, XXV). Im Paṣ̌tō sind beide Affixe auseinander gehalten worden, und werden auch mit etwas verschiedener Bedeutung angewendet. Das Paṣ̌tō-Affix var wird ganz wie das persische Affix وَر und das Sindhī वारो gebraucht, um einen Besitz anzuzeigen, während umgekehrt das Affix وال vāl im Paṣ̌tō nur noch zur Bildung von Appellativen der Abstammung verwendet wird; dasselbe ist auch schon theilweise im Hindī der Fall. Z. B.

زړهٔوَر zrahvar Adj. kühn (ein Herz habend); von زړهٔ zrah Herz.

كينهٔوَر kīnāhvar Adj. bösartig (Hass habend); von كينه kīnāh Hass.

ژبهٔوَر žabāhvar Adj. vorlaut (eine Zunge habend); von ژبه žabāh Zunge.

پكليوال paklīvāl, ein Mann von پكلي Paklī.

بنيروال bunērvāl, ein Mann von بنير Bunēr.

Die letztere Bildung auf yāl ist jedoch nur auf gewisse Worte beschränkt und keineswegs eine allgemeine.

7. Das Affix yālai (يَالَى).

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix आरो oder आलु, welches ebenfalls besitzanzeigende Adjective bildet (siehe Sindhī-Stammbildung § 26, XVI). Im Paṣ̌tō ist vor dem langen a ein euphonisches ی (y) eingeschoben worden, ähnlich wie bei dem Affix تيا. Die Feminin-Endung āh (aī) wird vor Anfügung dieses Affixes abgeworfen, wie bei an (Nr. 5). Z. B.

جنگيالى jangyālai kämpfend, tapfer, von جنگ jang Krieg.

ننگيالى nangyālai ehrenhaft; von ننگ nang, Ehre.

تُوريالى tūryālai tapfer, von تُوره tūrāh Schwert.

8. Das Affix ēlạh, ēlai, ilai.

Diese Affixe, welche alle identisch sind, entsprechen dem Sindhī-Affix इरो oder इरू; oder एरो und एलो (siehe § 26, XVIII); sie bilden Appellativa der Abstammung, jedoch nur vereinzelt, nicht allgemein. Z. B.

روهيله röhēlạh ein Bergbewohner, von روه Gebirgsland.
روهيلى röhēlai
روهلى röhilai

9. Das Affix īn (īnạh).

Dieses Affix entspricht dem Sindhī-Affix ईणो (Sansk. ईन; siehe § 26, XXXVII), welches Adjective bildet, die von etwas abstammend, aus etwas gemacht, bedeuten; die Feminin-Endung āh und aī wird davor abgeworfen: ebenso die masc. Endung ai. Z. B.

خَورين χvarīn, Adj. aus Lehm; von خَورى χvarai Lehm.

ريښمين rēṣ̌amīn, Adj. seiden; von ريښم rēṣ̌am Seide.

Neben der Endung īn findet sich auch vereinzelt die Endung īnạh, z. B.

ورينه varīnạh wollen, von ورى varaī Wolle.

§. 8.

III. Bildung der Diminutiva.

Das Paṣ̌tō legt in der Bildung der Diminutiva eine wundervolle Fertigkeit an den Tag, und lässt in diesem Puncte selbst

das formenreiche Sindhī, sowie alle neueren Sprachen Indiens, die sich sonst sehr in den Diminutivis gefallen, weit hinter sich.

Wie im Sindhī, so dient auch im Paṣ̌tō das Femininum als ein allgemeines Diminutiv, z. B. ډنډه ḍanḍăh, ein etwas kleiner Teich, ډنډ ḍanḍ ein grosser Teich.

Die Diminutiv-Affixe, welche das Paṣ̌tō anwendet, sind die folgenden:

1) k, welches identisch ist mit dem Sansk.-Diminutiv-Affix क. Im Sindhī wird dieses Affix nicht gebraucht, wohl aber theilweise im Hindūstānī.

Endigt das Wort auf einen Consonanten, so wird a als Bindevocal gebraucht; endigt es aber auf ăh (fem.), so wird h einfach abgeworfen und das Wort wird durch das Diminutiv-Affix k in ein Masculinum verwandelt. Z. B.

مردک mardak ein kleiner Mann, von مرد mard Mann.

چرګک čirgak der Wiedehopf (kleines Huhn), von چرګ ein Hahn.

توپک tōpak Muskete (kleine Kanone), von توپ Kanone.

مږک mažak Maus (kleine Ratte), von مږه mažăh Ratte.

2) kai für das Masc. und kaī für das Femininum. Dieses Affix ist ganz identisch mit dem voranstehenden. Bei einsylbigen Wörtern mit gedehntem Vocale (ū oder ō) tritt vor Anfügung dieses Diminutiv-Affixes wieder der ursprünglich kurze Vocal hervor, da der Druck des Affixes kai eine Dehnung des Stammvocals nicht duldet. Endigt ein Wort auf ăh oder aī, so wird h und ī vor dem Affixe abgeworfen (finales ā wird zu a verkürzt, jedoch nicht durchgehend). Statt der Femininal-Form kaī findet sich auch hie und da kăh. Z. B.

چپرکی čaparkai ein kleines Strohdach, von چپر čapar Strohdach.

شپنکی špankai ein kleiner Hirte, von شپون špūn Hirte.

شپنکۍ špankaī eine kleine Hirtin.

جینکۍ jīnakaī ein kleines Mädchen, von جینۍ jīnaī Mädchen.

توتکی tōtakai Schwalbe (kleiner Papagai), von توتا m. Papagai.

بڼرکه bauṛakăh eine kleine Feder, von بڼره bauṛăh Schwungfeder.

3) gai (fem. gaī), identisch mit kai, nur mit Uebergang der Tenuis in die entsprechende Media, z. B.

بازرگی bāzārgai ein kleiner Bāzār, von بازار Markt.

بوډاگی būḍāgai ein altes Männchen }
بوډاگۍ būḍāgaī ein altes Weibchen } von بوډا alt.

زړگی zaṛgai Herzchen, von زړه zṛah Herz.

4) Statt des Bindevocals ă tritt auch gedehnt ū vor kai = ūkai, z. B.

ډنډوکی ḍanḍūkai ein kleiner Teich, von ډنډ Teich.

چړوکی čuṛūkaī ein kleines Messer, von چړی čuṛaī Messer.

هډوکی haḍūkai ein kleines Bein, von هډ haḍ Bein.

5) Das k des Diminutiv-Affixes kai wird elidirt und einfach ai an den Stamm angehängt, wenn dessen Endconsonant ein Guttural ist:

جونگی jūngai ein kleines Kameel, von جونګ jūng Kameel.

ټټکی ṭaṭakai ein kleiner Hammer, von ټټک ṭaṭak Hammer.

ټرخی ṭarχai Haspel, von ټرخ ṭarχ Rad.

توڼگی tavangai ein kleiner Kleiderkorb, von توڼګ tavang Kleiderkorb.

Neben ka, kai, gai etc. verwerthet das Paṣ̌tō auch das zweite Diminutiv-Affix des Sanskrit, र, indem es aus demselben eine Anzahl neuer Diminutiv-Affixe schafft.

6) Das Affix ṛai (fem. ṛaī) entspricht ganz dem Sindhī-Diminutiv-Affix ड़ो ṛō; sein Bindevocal ist, wie bei den voranstehenden Affixen a, hie und da auch u; z. B.

کوزړۍ kūzaṛaī ein kleiner Krug, von کوزه kūzāh Krug.

کنډړی kanḍuṛai feines Harz, von کنډ kanḍ Harz.

7) Das Affix ṛai (ṛaī fem.) wird auch mit dem Bindevocal ū (ō) gebraucht, wie kai (Nr. 4), vor welchem dann eine vocalische Endung abgeworfen werden muss. Z. B.

چرګوړی čirgūṛai ein Hähnchen, von چرګ čirg Hahn.

ډانگوړۍ ḍāngōṛaī ein Spazierstock, von ډانګ ḍāng ein Stock.

8) Ganz eigenthümlich sind die Affixe karai oder garai; sie sind allem Anschein nach eine Verbindung beider Diminutiv-Affixe

k und r, nur dass r in diesen beiden Formen nicht in das cerebrale ṛ, wie sonst, verwandelt worden ist. Diese Bildung ist jedoch im Paṣ̌tō selten. Z. B.

وزګری vozgarai ein junger Geisbock, von وز vaz ein Geisbock.

توتکړی tōtakarai eine Schwalbe (kleiner Papagei) von توتا Papagei.

Es findet sich daneben auch noch eine Diminutivform ūngaṛai, welche mit garai identisch ist, nur dass r in ṛ wieder übergegangen und der Bindevocal ū (hier nasalisirt ūn) vorgetreten ist; z. B.

بچونګړی bačūngaṛai ein kleines Kind, von بچی bačai Kind.

9) Eigenthümlich ferner ist das Diminutiv-Affix ūṭai oder ōṭai. Es ist klar, nach dem was wir im Voranstehenden schon bemerkt haben, dass ū und ō blosse Bindevocale sind, das eigentliche Diminutiv-Affix demnach ṭai ist. Dieses ṭai (ṭ) ist, wie ich keinen Zweifel hege, identisch mit ṛ, ein Uebergang, der sich auch in den übrigen neueren Prākrit-Sprachen Indiens oft genug findet, nämlich ṛ = ḍ (aus dem es, wie schon seine Hindī-Form ड़ sattsam zeigt, in den indischen Idiomen meistens abgeleitet ist) = ṭ, mit Uebergang der Tenuis in die Media. Diess ist ein neuer Beleg, mit welcher Fertigkeit im Paṣ̌tō ursprünglich einfache Formen in eine grosse Mannigfaltigkeit von Bildungen zerlegt worden sind, so dass auf den ersten Blick ihre Identität gar nicht mehr erkannt werden kann. Z. B.

سړوټی saṛōṭai ein elender Mensch (Menschlein) von سړی Mensch.

کچوټی kačūṭai ein kleines Kind, von کچه Adj. klein.

10) Eine Combination von ūṭai und g = k ist das Affix gōṭai, gūṭai, ähnlich wie karai, garai, gebildet; z. B.

ملاګوټی mullāgūṭai ein elender Mulla (kleiner Mulla) von ملا ein Mulla.

زړګوټی zaṛgōṭai Herzchen, von زړه zṛah Herz.

کارګوټی kārgōṭai Bagatelle, von کار kār Geschäft.

Herr Raverty hat die Diminutiv-Affixe § 97 seiner Grammatik abgehandelt, ohne näher auf die Sache selbst einzugehen; einige der Diminutiv-Affixe hat er gar nicht erwähnt. Wir können aber von diesem Gegenstand nicht scheiden, ohne auch noch Herrn Raverty's Uebersetzungskunst bewundert zu haben; § 98 gibt er folgendes Citat:

دا مې نه مړل دي نه ژوندون دي تر ځان حال د مړو به وينم

له شوق وچ شوم له غمه وسوم مړوګي ووره درخو به وينم

Er übersetzt in der zweiten Auflage:

Für mich ist das nicht Tod, noch ist es Leben — als Existenz, den Zustand der Todten sehe ich als besser an — durch Liebe bin ich trocken geworden — aus Kummer bin ich verzehrt. O lieber Bruder Mīrū! ich muss Durkhānī sehen."

In der ersten Auflage S. 39, wo auch der Text ganz fehlerhaft gegeben ist, hat er das gleiche Citat folgendermassen übersetzt:

„Für mich ist dies weder Tod noch Leben — vom Zustand meiner eigenen Existenz betrachte ich die Todten — aus Liebe bin ich trocken geworden, aus Kummer verzehrt. O lieber Bruder Mīrū, ich muss Durkhānī sehen."

Herr Raverty muss auf jeden Fall einen guten Glauben an die Unwissenheit seiner Leser haben, wenn er meint, dass er seinen eigenen Unsinn dem afghānischen Schriftsteller aufbinden dürfe. Beide Uebersetzungen sind natürlich falsch, die zweite insbesondere ganz absurd.

Die richtige Uebersetzung dieser einfachen harmlosen Zeilen ist:

„Diess ist für mich weder Sterben noch Leben; besser als Leben sehe ich den Zustand der Todten an (d. h. so wollte ich lieber todt sein als leben): aus Liebe bin ich ausgetrocknet, aus Kummer verzehrt; o lieber Bruder Mīrū, ich werde Durχō sehen!"

§. 9.

IV. Bildung des Geschlechtes.

Das Paṣ̌tō hat, wie die Mehrzahl der neueren Prākritsprachen Indiens, das **Neutrum** verloren, und unterscheidet nur noch das **Masculinum** und **Femininum**. Im Allgemeinen lässt sich das Geschlecht im Paṣ̌tō leicht an den verschiedenen Endungen der Nomina erkennen (siehe § 4 oben); nur die Endung ـَه veranlasst bei der ungenauen Schreibweise viele Schwierigkeiten, obschon die Aussprache selbst deutlich zwischen dem Masculinum (ah) und Femininum (āh) unterscheidet. Das Geschlecht wird entweder durch ganz verschiedene Nomina bezeichnet, wie diess in den meisten Sprachen bei Verwandtschaftswörtern der Fall ist, z. B. پِلَار piār Vater, مور mōr Mutter, وروُر vrōr Bruder, خور χōr Schwester; مېړه mērah Ehemann, ماندينه māndīnāh Ehefrau, زوی zōe Sohn, لور lūr Tochter [1]) etc., oder das Femininum wird durch **beson-**

1) Aehnliches findet auch bei den hauptsächlichsten Hausthieren statt, z. B. سَنڈَه sandāh ein männlicher Buffalo (Sindhi सानु, Hindi सांड, Sansk.

dere Endungen aus dem Masculinum abgeleitet. Die Gesetze der Ableitung des Femininums von dem Masculinum sind folgende:

1) Von den Masculinis, welche auf einen Consonanten auslauten, wird das Femininum durch Anfügung der Endung ـَه ăh abgeleitet (vergl. § 4, II.). Z. B.

اُوښ ūṣ̌ (ūχ) Kameel, fem. اُوښَه ūṣ̌ăh ein weibl. Kameel.

خَر χar m. Esel, fem. خَرَه χarăh Eselin.

ګډ gaḍ Schafbock, fem. ګډَه gaḍăh Schaf.

غَل γal Dieb, fem. غلَه γlăh [1]) Diebin.

Dasselbe gilt auch von den Adjectivis, welche auf einen Consonanten auslauten. Z. B.

ګټ gaṭ links, fem. ګټَه gaṭăh.

ډېر ḍēr viel, fem. ډېرَه ḍērăh.

څوړب ṭōrb fett, fem. څرَبَه ṭarbăh [2]).

نُوند nūnd feucht, fem. نُوندَه nūndăh.

2) Von den Masculinis, welche auf ai auslauten, wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass der Diphthong ai in aī auseinander gelegt wird, d. h. ai wird in ī verwandelt (gerade wie im Sindhī ō = Paṣ̌tō aī, in ī) mit dem Bindevocal a; z. B.

څوَرَی ṭōrai Ochs, fem. څوَرَئي ṭōraī Kuh.

سپَی spai Hund, fem. سپَئي spaī Hündin.

دُرَانَی durānai ein Durānī, fem. دُرَانَئي durānaī eine Durānī-Frau.

وړمبَی vrumbai der erste, fem. وړمبَئي vrumbaī.

Eine Ausnahme von dieser Regel machen eine gewisse Anzahl von Adjectiven (welche aus dem Wörterbuch zu ersehen sind), die ihr Femininum nicht auf aī, sondern auf ـِ (i) bilden. Ferner

---

षराड), مېښه mēṣ̌ăh ein weibl. Buffalo (Sindhī मेंहि, Hindī मैहिकी, Sansk. महिषी).

1) γlăh ist contrahirt aus γălăh.

2) Eine gewisse Anzahl von Adjectiven, welche ursprünglich kurzes a im Masc. in ū, ō gedämpft haben, lassen dasselbe vor der Anhängung des Feminin-Affixes ăh wieder zu Tage treten; davon mehr unter den Adjectiven.

alle **Participia** (Praesentis und Perfecti) auf ai, welche ihr Femininum ebenfalls auf ē (i) auslauten lassen; z. B.

تږی tažai, Adj. durstig, fem. تږې (auch تږي geschrieben) taže (i).

خشی χušai, Adj. hülflos, fem. خشې χuše (i).

نوماندی nūmāndai, Adj. geheissen, benannt, fem. نوماندې nūmānde (i).

وړونی vṛūnai, Part. praes. tragend, fem. وړونې od. وړونی vṛūne (i).

وړی vṛai, Part. perf. getragen, fem. وړې oder وړی vṛe (i).

نولیدونکی nūlēdūnkai, Part. prs. sich grämend, fem. نولیدونکې nūlēdūnke (i).

نولیدلی nūlēdalai, Part. perf. sich gegrämt habend, f. نولیدلې nūlēdale (i).

3) Von Substantivis masc. auf ā wird das Femininum durch Verwandlung der Endsylbe ā in ī abgeleitet, z. B.

توتا tōtā ein Papagei, fem. توتي tōtī.

Neben der Feminin-Endung ī findet sich auch aī (was, wie schon bemerkt, mit ī identisch ist), z. B.

کاکا kākā ein väterlicher Oheim; fem. کاکئي kākaī die Frau eines väterl. Oheims.

ګوډا gōḍā eine männl. Puppe, fem. ګوډئي gōḍaī eine weibl. Puppe.

Adjectiva dagegen, welche auf ā auslauten, bleiben im **Femininum** unverändert; z. B.

دانا dānā Adj. weise, fem. دانا dānā.

4) Von den Nominibus masculinis auf ạh wird das **Femininum** dadurch abgeleitet, dass die Endung ạh in āh verwandelt wird, was zwar in der Schreibweise nicht zu Tage tritt, in der **Aussprache** jedoch deutlich gehört wird. Z. B.

کوتّه kūtạh Hund, fem. کوتّه kūtāh Hündin.

کارغه kārγạh Krähe, fem. کارغه kārγāh.

اوده ūdạh, Adj. schläfrig, fem. اوده ūdāh.

نیله nīlạh, Adj. blau, fem. نیله nīlāh.

Vereinzelt findet sich auch die Endung nāh, z. B.

میلمه mēlmạh Gast, fem. میلمنه mēlmanāh.

5) Von Nominibus masculinis auf e wird das Femininum durch Anhängung der weiblichen Endung äh gebildet; z. B.

لوی lōe, Adj. gross, fem. لویه lōeäh (lōyäh).

بدخوی badχōe, Adj. bösartig, fem. بدخویه badχōeäh.

بڐای badāe, Adj. gross, fem. بڐایه badaeäh.

سوی sōe m. Haas, fem. سویه sōeäh weibl. Haas.

6) Von den Nominibus masc. auf ī wird das Femininum durch die Endung aī abgeleitet. Z. B.

کمکی kumakī Helfer, fem. کمکئی kumakaī Helferin.

دوبی dōbī Waschmann, fem. دوبئی dōbaī Waschfrau.

Daneben findet sich jedoch auch vereinzelt die Feminin-Endung ڼه ṇäh (entsprechend der Sindhī-Feminin-Bildung auf णी oder णि, siehe Sindhī-Stammbildung § 30, L). Z. B.

هاتي hātī Elephant, fem. هاتڼه hātiṇäh.

دوبی dōbī Waschmann, fem. دوبڼه dōbiṇäh Waschfrau.

نائی nāī Barbier, fem. نایڼه nāyaṇäh Barbier's Frau.

Adjectiva dagegen, welche auf ī auslauten (meist persischen Ursprungs) bleiben im Femininum unverändert; z. B.

ضخمی saχmī verwundet, fem. ضخمی.

خماری χumārī betrunken, fem. خماری.

7) Von Nominibus masculinis auf ō wird das Femininum dadurch abgeleitet, dass nach Abwerfung der masc. Endung ō die fem. Endung äh angehängt wird; z. B.

بانړو bāṇṛō Augenwimper, fem. بانړه bāṇṛäh.

ō kann auch wieder in den Halbvocal (v) verwandelt und daran die Feminin-Endung äh angehängt werden; z. B.

ځرزو pirzō, Adj. gehend, fem. ځرزوه pirzaväh.

8) Die Nomina masculina auf ū bilden ihr Femininum durch Anfügung der Endung äh, vor welcher ū wieder zum Halbvocal (v) wird; z. B.

ټټو taṭū ein kleines starkes Pferd, fem. ټټوه taṭaväh.

Einzelne Nomina auf ū bleiben im Femininum unverändert, d. h. sie sind generis communis; z. B.

مِيلو mīlū, masc. Bär; fem. مِيلو.

Es findet sich auch hie und da die Feminin-Endung āṇaī (Sindhī **आणी**, siehe Sindhī-Stammbildung § 30, IV); z. B.

هِندْوَاڼۍ hindvāṇaī eine Hindu-Frau, von هِندُو hindū ein Hindu, Sindhī ebenfalls **हिंदुआणी**, aus dem die Paṣ̌tō-Form genommen ist.

9) Von Nominibus masculinis auf au wird das Femininum durch Anhängung der Endung āh abgeleitet; z. B.

يَو yau, Adj. einer, fem. يَوَه yauāh (una).

Herr Raverty hat in seiner Grammatik S. 13 die Bildung des Geschlechtes kaum berührt, und auch das wenige, was er darüber beibringt, ist nach seiner gewöhnlichen Weise confus durch einander geworfen, wie es auch gar nicht anders sein kann, wenn man in der Beschreibung eines Sprachsystems nur *empirisch* verfährt, ohne zuvor die allgemeinen und höheren Gesetze zu erforschen, auf denen das ganze Gebäude ruht.

§. 10.

V. Die Declinations-Verhältnisse des Paṣ̌tō.

Das Paṣ̌tō hat so wenig eine Declination im eigentlichen Sinne des Wortes, als die neueren Sprachen Indiens; die alten Casus-Ueberreste, die sich zerstreut noch in den neuindischen Sprachen vorfinden, sind im Paṣ̌tō schon allesammt spurlos verschwunden, und der ganze Declinationsprocess wird durch Hülfe von Praepositionen und Postpositionen bewerkstelligt. Auch in diesem, in das innere Leben einer Sprache tief eingreifenden Puncte zeigt das Paṣ̌tō eine vielfache Uebereinstimmung mit den neu-indischen Idiomen, in deren Lichte allein dieser ganze Process sich richtig erkennen und begreifen lässt, obschon es auf der andern Seite auch nicht an Berührungspuncten mit den irānischen Sprachen fehlt. Die arabische Terminologie, welche Herr Raverty (§ 27) zur Bezeichnung der Casus von seinen Munshis sich hat aufdrängen lassen, ist auch hier wieder eher ein Hinderniss als ein Förderungsmittel zur rechten Würdigung des Declinationsprocesses geworden.

Es handelt sich bei der ganzen Declination des Paṣ̌tō eigentlich nur um *zwei Momente*, in welchen sie sich vollständig abwickelt, nämlich um die *Bildung der Mehrzahl*, und des sogenannten *Casus obliquus*, oder besser des *Formativs*, wie wir ihn nennen wollen, des *Singular* und *Plural*, aus welchen durch Vorsetzung oder Nachsetzung von gewissen Partikeln oder

Adverbien die einzelnen Casus gebildet werden. Man sieht es aber auch hier dem Paṣ̌tō überall an, dass es eine wilde Gebirgssprache ist, die sich nicht gerne Gesetzen unterwerfen will, so wenig als diejenigen, welche sie sprechen.

I. Die Bildung der Mehrzahl.

Die Grundform eines Wortes repräsentirt im Paṣ̌tō immer zugleich den Nominativ Singular[1], aus welchem die Mehrzahl nach den im Folgenden näher zu beschreibenden Gesetzen abgeleitet wird. Wir müssen nach den in § 4 geschilderten Endungen die Nomina masculina und feminina auseinander halten, da jedes Geschlecht seine Mehrzahl auf besondere Weise bildet.

I. Bildung des Plural der Nomina masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masculina, welche auf einen Consonanten auslauten, bilden ihre Mehrzahl:

a) durch Anhängung der Endung ān.

Diese Plural-Endung theilt das Paṣ̌tō mit dem Neupersischen, welche Bopp (Vergl. Grammatik I, § 240.) mit Recht für die alte Plural-Accusativ-Endung des Sanskrit आन् erklärt. In den neu-indischen Sprachen dagegen sind die Nomina masc., welche auf einen Consonanten auslauten (mit Ausnahme des Sindhī, welches die alte prākritische vocalische Endung ए (= ō) bewahrt hat) im Nominativ Plural unverändert geblieben (vgl. mein Essay: On the declensional features of the North Indian Vernaculars, Journal of the Royal Asiatic Society, Vol. XIX, part IV (1862) Section II; I.). Z. B.

مَلِك malik ein Häuptling, Nom. Plur. مَلِكان malikān.

چِرگ čirg ein Hahn, Nom. Plur. چِرگان čirgān.

شاه šāh ein König, Nom. Plur. شاهان šāhān.

چَه[2]) čah Brunnen, Nom. Plur. چَهان čahān.

---

1) Es wird wohl kaum nöthig sein, hier anzumerken, dass das Paṣ̌tō, so wenig als die verwandten Dialecte, einen Artikel besitzt, der bei dem Declinationsprocess in Betracht kommen könnte.

2) Hier ist h Endconsonant (daher nicht mit der Endung a̱h zu verwechseln), weil es aus چاه verkürzt ist.

b. **Durch Anhängung der Endung ūna oder ūnah.**

Diese Plural-Endung scheint mit der vorangehenden identisch zu sein, nur dass ā in ū gedämpft worden ist (wozu das Pạštō überhaupt grosse Neigung zeigt) und ein auslautendes kurzes a oder ah der Euphonie wegen nachklingt, indem das schwerere dumpfe ū immer den Accent an sich zieht; wir können daher ūna oder ūnah als die Pạštō-Transmutation der neu-persischen Endung ān (welche den Accent nicht an sich zieht) betrachten. Der Gebrauch dieser beiden Plural-Endungen, ān und ūna, ist aber keineswegs willkürlich, sondern fest abgegränzt; eine sichere Regel jedoch für den Gebrauch der einen oder andern Endung habe ich bis jetzt nicht entdecken können, der usus allein ist dafür massgebend. Z. B.

آس ās Pferd, Plur. آسُونَ āsúna oder āsúnah.

کور kōr Haus, Plur. کورُون kōrúna.

کار kār Geschäft, Plur. کارُونَه kārūnah.

پلار plār Vater, Plur. پلارُونَه plārūnah.

Auch einzelne der unter 5. anzuführenden Themata (welche im Nom. Sing. die ursprüngliche Endung ạh abgeworfen haben) bilden ihren Plural nach dieser Form. Z. B.

غَل γạl Dieb, Plur. غلُونَه γlūnah (γạlūnah).

غر γạr Berg, Plur. غرُونَه γrūnah (γarūnah).

c) **Durch Anhängung der Endung ah, zugleich mit innerem Vocalwechsel.**

Eine bestimmte Anzahl von Nomina masc., in welchen das ursprünglich lange ā im Sing. Nom. zu ū gedämpft worden ist, lassen im Plur. dasselbe wieder zu Tage treten, da durch die hinzutretende Endung ah ū zu schwer wird. Der Ursprung dieser Endung ah ist etwas dunkel; ich bin geneigt, dieselbe für eine Versetzung und Abkürzung der neupersischen Plural-Endung ها zu halten (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241), die ja auch schon im Neupersischen promiscue für lebende und leblose Begriffe gebraucht wird. Z. B.

شپون špūn Hirte, Plur. شپانه špānah.

لمونځ nmūnḍ Gebet, Plur. لمانځه nmānḍah.

شکونړ škūnṛ Stachelschwein, Plur. شکانړه škānṛah.

بِيَلْتُون [1]) biyaltūn Trennung, Plur. بِيَلْتانه biyaltānah.

Neben dieser Pluralbildung auf ah, mit innerem Vocalwechsel, findet sich jedoch auch die regelmässige Bildung auf ūna, ohne Vocalwechsel, wie نمُوندخُونه nmunḍūnah. Andere hinwiederum gebrauchen nur die regelmässige Pluralendung auf ūnah, was aus dem Wörterbuche zu erlernen ist.

d) Durch Anhängung der Endung ahār.

Diese Plural-Endung findet sich nur bei solchen Worten, welche einen Schall, Schlag, Stoss etc. bedeuten. Es dürfte vielleicht nicht fehlgegriffen sein, wenn wir diese, sonst unerklärbare Plural-Endung mit der in den niederen Prākrit-Dialecten schon gebräuchlichen Endung आओ = आहो = आसस् (cf. Lassen, Instit. Linguae Prāk. § 175. 9; § 147. 4) vergleichen, aus der auch offenbar die neupersische Endung ها entsprossen ist. Dass das finale स in आसस् auch schon in r übergehen kann, unterliegt keinem Zweifel, siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, § 241. Das Nipālī bildet auf dieselbe Weise den Plural durch Anhängung des Affixes hār, über dessen Ursprung aus आसस् kaum ein Zweifel obwalten kann. Das Bangālī ferner gebraucht das Plural-Affix rā, das eben dahin bezogen werden muss. Vergleiche, was ich in dem schon erwähnten Essay on the declensional features of the North Indian Vernaculars, Section II, 1 unter Bangālī gesagt habe. Z. B.

ترَپ trap der Schall des Hüpfens, Plur. ترَپهار trapahār.

غُرنب γurumb das Gerumpel, Plur. غُرنبهار γurumbahār.

غر γaṛ ein Bauchwind, Plur. غَرهار γaṛahār.

e) Durch Veränderung des kurzen a der Endsylbe in ą.

Es ist diess eine dem Paṣtō ganz eigenthümliche Erscheinung, den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe auszudrücken, wovon sich keine Analogie in den verwandten Sprachen entdecken lässt.

---

1) Alle diese Nomina, welche den Plural durch inneren Vocalwechsel und die Endung ah bilden, sind ursprünglich einsylbig; بِيَلْتُون macht davon nur eine scheinbare Ausnahme. Es ist zusammengesetzt aus dem Adjectiv بِيَل biyal getrennt, und تُون Platz, Ort, pers. ستان, mit Ausstossung des س und Verdumpfung des ā in ū.

Das Einzige, was sich damit vergleichen lässt, ist die Pluralbildung im Deutschen durch Umlaut, wie Bruder, Plural Brüder, nur mit dem Unterschied, dass dieser Umlaut im Paštō nur die letzte Sylbe betrifft. Z. B.

سْخَر syar Stein, Plur. سْخِر syạr Steine.

سْڼَر sudar wildes Schein, Plur. سْڼِر sudạr.

بَغدَر baydar Hammer, Plur. بَغدِر baydạr.

Es gibt deren eine ziemliche Anzahl im Paštō, die sorgfältig beachtet werden müssen, da nur der Zusammenhang oder ein feines Ohr den Plural mit Sicherheit erkennen lassen. Die Schreibweise mit Hamzah im Plural wird zwar hie und da in Handschriften gefunden, aber gewöhnlich doch dem Leser überlassen, den Plural selbst herauszufinden.

Den Plural durch Vocalwechsel der Endsylbe bilden so alle mit den Affixen جَن ، زَن ، وَن und گَر zusammengesetzte Nomina; die übrigen müssen per usum erlernt werden.

Anmerk. Neben den vorstehenden Pluralbildungen findet sich auch noch eine auf a oder ah vor, die jedoch nur nach Zahlwörtern gebraucht wird, z. B. درِ کَالَه drē kālah (auch bloss کَال kāla geschrieben) drei Jahre, während der regelmässige Plural von کَال kāl کَالُونَه kālūnah lautet.

Unregelmässige Pluralbildung.

Ganz unregelmässig bildet وروُر vrōr Bruder, seinen Plural in وروُنړه vrūnṛah Brüder.

2) Themata auf ai.

Diese bilden ihre Mehrzahl durch Umwandlung des Diphthongen ai in ī. Wir haben schon § 4, 2 bemerkt, dass die Paštō-Endung ai der Sindhī-Endung ō oder ī entspricht; in der Pluralbildung nun hat das Paštō die Endung ī (nicht ō) zu Grunde gelegt, und stimmt in dieser Hinsicht ganz mit dem Sindhī überein, in welchem die Nom. masc. auf ī im Plural unverändert bleiben, was der Praxis des Pāli und Prākrit entspricht, vergleiche: On the declensional features etc. II, V. Z. B.

شْکَرَی šikrai Falke, Plur. شْکْرِی šikrī.

غْوَٹْکَی yuṭkai Ochse, Plur. غْوَٹْکِی yuṭkī.

کَسَی kasai Augapfel, Plur. کَسِی kasī.

3. Themata auf ā.

Die Nomina masc. auf ā bilden ihren Plural nach persischer Weise, indem sie entweder die Endung ān, mit euphonischem y (=yān) oder g (=gān) an den Singular anfügen. Wann die eine oder die andere Endung gebraucht wird, muss aus dem Wörterbuche ersehen werden; eine bestimmte Regel lässt sich darüber nicht aufstellen. Z. B.

a) ٿوٽا tōtā Papagai, Plur. ٿوٽايان tōtáyān.

چارپا čārpā ein vierfüssiges Thier, Plur. چارپايان čārpáyān.

b) ماما māmā väterlicher Oheim, Plur. ماماگان māmágān.

گوډا gōḍā Puppe, Plur. گوډاگان gōḍágān.

4. Themata auf ō (ū).

Die Nomina masc. auf ō (hie und da auch nachlässiger Weise mit finalem ū = ō geschrieben) bilden ihren Plural auf dreierlei Weise:

a) durch Anhängung der Endung ān, was jedoch bei wenigen der Fall ist, wie:

سقاو saqqāō Wasserträger, Plur. سقاوان saqqáōān.

b) Durch Anhängung der Endung ūnah oder ūna, wie:

سکو skō Stich, Plur. سکوونه skōūnah.

پاو pāō Viertel, Plur. پاوونه pāōūnah.

پتاو pitāō sonniger Platz, Plur. پتاوونه pitāōúnah.

c) Durch Anhängung der Endung gān, durch welche weitaus die meisten Nomina masc. auf ō ihren Plural bilden, wie:

باڼرو bāṇrō Augenwimper, Plur. باڼروگان bāṇrōgān.

سګلاوو saglāvo Fischotter, Plur. سګلاووگان saglávōgān.

منداڼو mandāṇu Rührstab, Plur. منداڼوگان māndáṇugān.

Anmerk. Die wenigen Feminina auf ō bilden ihren Plural auf gānē (gāne), z. B.

پانکو pāṅkō Hebel, Plur. پانکوگانې pāṅkōgānē (ē).

Die Mehrzahl der Feminina auf ō jedoch bilden keinen Plural, wie

ورشو varšō Wiese; زانګو zāngō Wiege etc.

5. Die Themata auf ạh.

Die Nomina masc. auf ạh bilden ihren Plural auf verschiedene Weise; sie bleiben entweder

a) im Plural unverändert, so dass die Zahl aus dem Zusammenhang erschlossen werden muss. Unter diese Classe gehört eine bestimmte Anzahl von Nomina, die aus dem Wörterbuche ersehen werden müssen; ferner alle Nomina Verbalia auf ạh ohne Ausnahme, welche in der Construction immer als Pluralia behandelt werden. Z. B.

لیمه lēmạh Augapfel, Plur. لیمه lēmạh.

نارینه nārīnạh Mann, Plur. نارینه nārīnạh.

خاته χātạh das Hinaufsteigen, Nom. Verb. von ختل, nur im Plural gebräuchlich.

Unter diese Classe gehört auch eine bestimmte Anzahl Nomina, die im Nominat. Sing. die Endsylbe ạh abgeworfen haben, und somit auf einen Consonanten auslauten, dieselbe jedoch wieder im Nominat. Plur. (sowie im Formativ des Singular) zu Tage treten lassen. Z. B.

غل γal Dieb, Plur. غلّه γlạh.

مل mal Begleiter, Plur. ملّه mlạh.

Es findet sich jedoch auch daneben die mehr regelmässige Pluralbildung غلونه γlūnah oder γalūnah, siehe 1, b.

b) Andere bilden ihre Mehrzahl durch Abwerfung der Endsylbe ạh, und Anfügung der Plural-Endung ān oder ūnah; z. B.

لیوه lēvạh Wolf, Plur. لیوان lēvān.

کارغه kārγạh Krähe, Plur. کارغان kārγān.

میره mēṛạh Ehemann, Plur. میرونه mēṛūnah.

تره trạh Oheim, Plur. ترونه trūnah.

وراره vrārạh Neffe, Plur. ورارونه vrārūnah.

c) Andere endlich bilden ihren Plural, indem sie an die Endsylbe ạh das Plural-Affix gān anhängen; z. B.

نیکه nīkạh väterlicher Grossvater, Plur. نیکه‌گان nīkạhgān.

لیوه lēvạh Wolf, Plur. لیوه‌گان lēvạhgān.

نانگه nāngạh Brombeere, Pl. نانگه‌گان nāngạhgān od. نانگان nāngān.

d) Einige wenige Nomina bilden ihren Plural durch das Affix ānah, mit Abwerfung der Endsylbe ạh. Dieses Affix ānah scheint eigentlich eine doppelte Pluralendung zu sein, ān und ah, das sich bei einigen Worten erhalten hat, die fast mehr als Ausnahmen zu betrachten sind. Z. B.

میلمه mēlmạh Gast, Plur. میلمانه mēlmānah.

غوبه γōbạh Kuhhirte, Plur. غوبانه γōbānah.

6. Themata auf e.

Die Nominalstämme auf e bilden ihren Plural durch Anhängung der Pluralendung ūnah; z. B.

سرائی sarāe Caravanserai, Plur. سرائیونه sarāeūnah.

دوی dōe Gebrauch, Plur. دویونه dōeūnah.

سکوی skōe Stich, Plur. سکویونه skōeūnah.

Unregelmässige Pluralbildung.

ځوی ḍōe od. زوی zōe Sohn, Plur. ځامن ḍāman od. زامن zāman.

7. Themata auf ī.

Die Nomina masc. auf ī bilden ihren Plural durch Anhängung der Endung ān; z. B.

جوگی jōgī ein Büsser, Plur. جوگیان jōgīān.

سرنائی surnāī Klarinettspieler, Plur. سرنائیان surnāīān.

سلمچی silamčī Waschbecken, Plur. سلمچیان silāmčīān.

8. Themata auf ū.

Die Nomina auf ū bilden ihren Plural, entweder

a) durch Anhängung der Pluralendung ān, was jedoch selten der Fall ist, wie

کندو kandū ein grosses irdenes Gefäss, Plur. کندوان kandūān.

oder b) durch Anhängung des Plural-Affixes gān, was bei den meisten auf ū auslautenden Stämmen der Fall ist. Z. B.

باهو bāhū Armspange, Plur. باهوگان bāhūgān.

شفتالو šuftālū Pfirsich, Plur. شفتالوگان šuftālūgān.

ښارو ṣ̌ārū Maina (Vogel), Plur. ښاروگان ṣ̌ārūgān.

Anmerk. Die wenigen auf ū auslautenden Nomina feminina bilden ihren Plural durch Anhängung des Fem. Plural-Affixes gāne, wie

بَاگُو bāgū Pelzmärten, Plur. بَاگُوگَانِ bāgūgāne.

بَرجُو barjū Wetzstein, Plur. بَرجُوگَانِ barjūgāne.

9. Themata auf au.

Die Nominalstämme auf au bilden ihren Plural entweder

a) durch Anhängung des Plural-Affixes ān, wie

سَقَّو saqqau Wasserträger, Plur. سَقَّوَان saqqauān,

oder b) durch das Plural-Affix ūnah, wie

پَلَو palau Saum, Plur. پَلَوُونَه palauūnah.

چَو čau Kanal, Plur. چَوُونَه čauūnah.

لَو lau Erndte, Plur. لَوُونَه lauūnah.

§. 11.

II. Bildung des Plurals der Nomina feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Wir haben oben unter den Feminin-Endungen diese Classe unter diejenigen Nomina feminina subsumirt, welche auf ِ (ī) auslauten, weil sie (ursprüngliches) finales i im Nomin. sing. abgeworfen haben. Da sie jedoch in der Bildung des Plural von denen, welche auf ِ auslauten (die jedoch keine selbstständigen Themen, sondern nur von masculin. Themen auf ai abgeleitete Feminina sind) abweichen, so halten wir es, der practischen Uebersicht wegen, für besser, sie besonders zu behandeln.

Es gibt im Paṣ̌tō nur eine bestimmte Anzahl von Nomina feminina, welche im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen; im Nomin. Plural lassen sie das im Nomin. Sing. abgeworfene ِ (ī) wieder zu Tage treten, was auch, wie wir weiter unten sehen werden, im Formativ des Singular der Fall ist. Die hauptsächlichsten Nomina feminina, welche auf einen Consonanten auslauten, sind die folgenden:

بړستن bṛastan Bettdecke, Plur. بړستنې bṛastane.

بن baṇ Rivalin, Plur. بنې baṇe.

تخړ taχaḍ Axt, Plur. تخړې taχaḍe.

تندور tandōr Vater's Bruder's Weib, Plur. تندورې tandōre

جَل jal Mädchen, Plur. جَل jale.

جَن jan „ „ جَن jane.

چَار čār Geschäft, Plur. چَار čāre.

رَنْدَار [1]) rundār Bruder's Weib, Plur. رَنْدَار rundāre.

سْتَن stan Nadel, Plur. سْتَن stāne.

سُګُل sugul eine Art Halbstiefel, Plur. سُګُل sugule.

سْمَټ smaṭ Höhle, Plur. سْمَټ smaṭe.

سَمِيْسْت samist Höhle, Plur. سَمِيْسْت samiste.

ګَاهَر gāhar Heerde, Plur. ګَاهَر gāhare.

ګُوَار gūār „ „ ګُوَار gūāre.

ګوهَار gōhār „ „ ګوهَار gōhāre.

لَار lār Weg, Plur. لَار lāre.

لَمَن laman Saum eines Kleides, Plur. لَمَن lamane.

مَارِج mārij Feuerflamme, Plur. مَارِج mārije.

مَڼَاک maṇāk Wallnuss, Plur. مَڼَاک maṇāke.

مېرمَن mērman Dame, Plur. مېرمَن mērmane.

مېږ mēẑ Mutterschaf, Plur. مېږ mēẑe.

وَاټ vāṭ Weg, Plur. وَاټ vāṭe.

وَرَځ vraḍ Tag, Plur. وَرَځ vraḍe.

رَوَځ rvaḍ „ „ رَوَځ rvaḍe.

وَرِيَځ varyaḍ Wolke, Plur. وَرِيَځ varyaḍe.

وَرِيَز varyaz „ „ وَرِيَز varyaze.

وَنْدَر vandar ein Seil mit Schlingen, Plur. وَنْدَر vandare.

---

1) Nebenformen davon sind: وَرَنْدَار varandār, Plur. وَرَنْدَار varandāre, und وَنْدِيَار vandyār, Plur. وَنْدِيَار vandyāre.

2. Themata auf ā.

Die Themata auf ā bleiben im östlichen Dialecte des Paṣ̌tō im Plural unverändert, während im westlichen Dialecte die Plural-Endung وي angefügt wird.

Beide Plurale greifen auf die alten Prākrit-Dialecte zurück. Im Pāli bleiben die Nomina fem. auf ā im Plural entweder unverändert, oder die Endung yō (mit euphonischem y) wird hinzugefügt. Im Prākrit ist das Plural-Affix der Feminina auf ā immer u (=ō=अस्). In den neu-indischen Sprachen endigt der Plural der Feminina auf ā: im Sindhī auf ū (ऊं), im Hindī auf ē (एं), im Panjābī auf ī oder īā, im Gujarātī auf ō, im Marāṭhī dagegen ist der Singular und Plural identisch. Der östliche Dialect des Paṣ̌tō schliesst sich mehr an das alte Pāli an, während der westliche Dialect mit der Plural-Endung وي mehr an das Prākrit und Sindhī sich anlehnt. Z. B.

بَلَا balā Unglück, Plur. بَلَا balā oder بَلَاوِي balāvī.

زَړَا žaṛā Wehklagen, Plur. زَړَا žaṛā oder زَړَاوِي žaṛāvī.

Anmerk. Bei einzelnen findet sich auch das fem. Plural-Affix gāne vor, wie z. B. نِيَا niā Grossmutter, Plur. نِيَاگَانِي niāgāne.

3. Themata auf ăh.

Die Nomina feminina auf ăh bilden ihren Plural durch Umwandlung der Endung ăh in ē [1]). Das Paṣ̌tō stimmt in der Pluralbildung dieser Nomina ganz mit dem Hindī und Hindūstānī überein, in welchen beiden indischen Dialecten die Nomina feminina (welche im Singular kurz ă schon durchweg abgeworfen haben) im Nomin. Plur. in ē (एं) auslauten (vgl. Declensional features etc. Section II, IV.), während im Sindhī und Panjābī das Plural-Affix ā आं), Marāṭhī ebenfalls ā (आ) angehängt wird, das in den niedern Prākrit-Dialecten schon sehr häufig in ē verwandelt wird. Z. B.

سَرْوَه sarvăh Cypresse, Plur. سَرْوِي sarvē.

---

1) Die Pluralendung wird auch bloss e (ـِ) geschrieben, sowie der Singular a (ـَ) statt ăh, z. B. وَنَ vana Baum, statt وَنَه vanah; Plural وَنِ vane, statt وَنِي vanē. Diese Schreibweise ist jedoch zu missbilligen, da sie zu vielen Missverständnissen Anlass gibt.

بَڎَه baḍāh Bestechung, Plur. بَڎِې baḍē.

لِنْدَه lindah Bogen, Plur. لِندې lindē.

Eine Anzahl Nomina dieser Classe werden nur im Plural gebraucht; die hauptsächlichsten derselben sind:

اِيرې īrē Asche; پَچې paċē runder Mist (von Kameelen, Schafen etc.); تَرْوې tarvē Buttermilch; خْوَلې χvalē Schweiss; دُوړې dūṛē Staub; زَوې zavē Materie; شلُومْبې šlōmbē oder شُومْلې šōmlē Buttermilch; شُولې šōlē Reis in den Hülsen; غَنې γanē Dornen; نَكْرِيزې nakrēzē Henna; وُرْبُشې vurbušē Gerste; وْرِجې vrijē Reis.

4. Themata auf ī.

Die Nomina feminina auf ī bilden ihren Plural entweder

a) durch die euphonische Einschaltung von a vor dem langen finalen ī = aī. Aechte Paṣ̌tō-Worte auf ī gibt es nur wenige, die meisten sind aus dem Persischen geborgt; z. B.

دُښْمَنِي duṣ̌nī Feindschaft, Plur. دُښْمَنَئِي duṣ̌naī.

هُښيارِي huṣ̌yārī Verstand, Plur. هُښيارَئِي huṣ̌yāraī.

رُوزِي rōzī Beschäftigung, Plur. رُوزَئِي rōzaī.

oder b) durch Anfügung des Plural-Affixes gāne oder āne; z. B.

دَائِي dāī Wärterin, Plur. دَائِيگانې dāīgāne.

هَادِي hādī Führerin, Plur. هَادِيانې hādīane.

5. Themata auf aī.

Die Nomina feminina auf aī bleiben im Nomin. Plural unverändert; z. B.

جُولَئِي jōlaī Ranzen, Plur. جُولَئِي jōlaī.

پَټَئِي paṭaī Binde, Plur. پَټَئِي paṭaī.

گانړَئِي gānṛaī Oelpresse, Plur. گانړَئِي gānṛaī.

6. Themata auf e (i).

Diese Nomina sind an sich keine selbstständigen Themen, sondern nur Feminina, welche aus einem Nomen masc. auf ai ab-

geleitet worden sind, jedoch mit substantivischer Bedeutung gebraucht werden. Sie bilden ihren Plural, wie die betreffenden Adjectiva, auf ī. Z. B.

سرکوزې sarkūže Schwein (masc. سرکوزی), Plur. سرکوزی sarkūzī.

مرغمې maryame Lamm (masc. مرغمی), Plur. مرغمی maryamī.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e (ē) bilden ihren Plural auf āne oder gāne; z. B.

ناوې nāvē Braut, Plur. ناوېان nāveāne.

ترورې trōre Tante, Plur. ترورګان trōregāne.

Anhang.

Unregelmässige Pluralbildungen.

Es gibt im Paṣ̌tō eine Anzahl von Nomina feminina, welche auf einen Consonanten auslauten (die aber mit den unter 1. aufgeführten nichts gemein haben), welche ihren Plural auf eine ganz unregelmässige Weise bilden. Es sind diess die nachstehenden Verwandtschaftsworte:

خور χōr Schwester, Plur. خوېند χvēnde oder خوېندې χvēndē.

درور drōr Mann's Schwester, Plur. درند drande.

ندرور ndrōr " " " ندرند ndrande.

لور lūr Tochter, Plur. لوڼړې lūnṛe oder لوڼړو oder لوڼړه lūnṛah.

مور mōr Mutter, Plur. مېندې miandē od. maindē od. مندې mandē.

نږور nžōr Schwiegertochter. Plur. نږېندې nžēndē.

نګور ngōr " " " نګېندې ngēndē.

§ 12.

II. Der Formativ Singular und Plural.

Wie schon § 10 bemerkt worden ist, hat das Paṣ̌tō alle Flexionskraft verloren; man kann daher auch nicht von eigentlicher Declination reden, noch viel weniger von verschiedenen Declinationen; denn es ist ein und derselbe Process, der sich bei allen Nominibus wiederholt. Aeusserlich gleicht daher die Declinationsmethode des Paṣ̌tō, sowie die der neu-indischen Sprachen (das Neupersische nicht ausgenommen) ganz dem tātārischen Sprachgebrauch, wodurch sich auch Dr. Caldwell in seiner „Comparative Grammar

of the Drāvidian languages" hat verleiten lassen, den nord-indischen Declinationsprocess von tātārischen Einflüssen abzuleiten, was sich aber, näher betrachtet, als reine Illusion ausweist (vgl. mein Essay: „On the declensional features of the North-Indian Vernaculars" Section III).

Ganz denselben Verlauf, wie bei den Prākrit-Sprachen Indiens, finden wir bei den romanischen Idiomen, welche ebenfalls alle Casus-Flexion verloren haben, und den Declinationsprocess durch Hülfe von Präpositionen wieder herzustellen gezwungen worden sind, ohne dass es irgend Jemand in den Sinn kommen würde, diesen Zersetzungsprocess tātārischen Einflüssen zuzuschreiben.

Der Stamm eines jeden Paṣ̌tō-Wortes bildet auch immer zugleich den Nominativ Singular. Ehe aber die im nächsten Paragraphen näher zu erörternden Präpositionen und Postpositionen dem Stamme vor- oder nachtreten können, muss das Wort in den sogenannten Casus obliquus, oder besser, Formativ gesetzt werden, der im Paṣ̌tō, sowie auch im Sindhī, mit dem Instrumentalis identisch ist. Ist das Wort in den Formativ des Singular oder Plur. gesetzt, so ist der ganze Flexionsprocess des Nomens vollendet: denn die verschiedenen Präfixe oder Postfixe afficiren das Nomen weiter nicht mehr.

I. Der Formativ des Singular.

Wir müssen dabei wieder, wie bei der Bildung des Plurals, die Nomina masc. und feminina auseinander halten.

A. Der Formativ der Nomina masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Die Nomina masc., welche auf einen Consonanten endigen, unterscheiden den Formativ nicht von dem Nominativ.

Ausgenommen davon sind diejenigen Nomina (die, wie oben bemerkt, ursprünglich alle einsylbig sind, obschon sie mit Adjectiven zusammengesetzt werden können), in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū verdumpft worden ist. Bei diesen tritt im Formativ Sing. das ursprüngliche ā wieder zu Tage, und der Endconsonant erhält euphonisches (wie ich glaube) a oder ăh; z. B. شپون ṣ̌pūn Hirte, Formativ شپان ṣ̌pāna oder شپانه ṣ̌pānăh. Diese Regel ist jedoch nicht strict, und der Formativ wird häufig nicht vom Nominativ unterschieden; siehe Beispiele in den Paṣ̌tō-Citaten von Raverty's Gramm. § 281 und 344.

2. Themata auf ai.

Die Nomina masc. auf ai bilden den Formativ Sing. auf ī; z. B. سړی saṛai Mann, Formativ سړی saṛī.

3. Die Themata auf ā,
4. die Themata auf ō (u),
5. die Themata auf ạh,
6. die Themata auf e,
7. die Themata auf ē,
8. die Themata auf ī,
9. die Themata auf an

sind im Nominativ Sing. und Formativ Sing. identisch.

Zu bemerken ist jedoch ad 5., dass diejenigen Nomina, welche im Nominativ Sing. die Endung ạh abgeworfen haben, dieselbe im Formativ wieder zu Tage treten lassen, wie

غَل γạl Dieb, Formativ غَلْ γlạ oder غلّه γlạh.

B. Der Formativ der Nomina Feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina fem., welche nunmehr im Nomin. Sing. auf einen Consonanten endigen, ursprünglich aber auf e (i) auslauteten (siehe § 11, 1), lassen das kurze e im Formativ wieder erscheinen, z. B.

بِرستَن brastan Bettdecke, Formativ بِرستَنِ brastane.

Alle anderen Nomina fem. dagegen (siehe § 11, Anhang), welche nicht unter die erste Classe fallen, bleiben im Formativ Sing. unverändert; z. B.

مور mōr Mutter, Formativ مور mōr.

2. Themata auf ā.

Diese Themen bleiben im Formativ Sing. alle unverändert.

3. Themata auf ăh.

Die Nomina fem. auf ăh bilden ihren Format. Sing. auf ē, z. B.

سروه sarvăh Cypresse, Formativ سروې sarvē.

4. Themata auf ī.

Die Nomina fem. auf ī bilden den Formativ Sing. auf aī; z. B.

دښمني duṣ̌nī Feindschaft, Formativ دښمنۍ duṣ̌naī.

Ausgenommen davon sind nur wenige Nomina fem. auf ī, welche im Formativ unverändert bleiben; z. B.

سيزني sīznī Wickelband, Formativ سيزني sīznī.

5. Themata auf aī.

Die Nomina fem. auf aī bleiben im Formativ unverändert.

6. Themata auf e (i).

Diese Nomina, sofern sie Feminina sind, welche aus masculinis abgeleitet sind, bilden nach der Weise der Adjectiva fem. ihren Formativ auf ī, z. B.

سَرکُوزِ sarkūzi, Formativ سَرکُوزِی sarkūzē.

Die wenigen selbstständigen Themen auf e bleiben dagegen im Formativ unverändert, z. B.

تْرورِ trōre Tante, Formativ تْرورِ trōre oder تْرورِی trōrē.

II. Der Formativ des Plural.

Der Formativ des Plural geht zunächst immer von dem Nominativ des Plural aus; wir müssen daher hier die in § 10 und 11 näher beschriebene Pluralbildung der Masculina und Feminina zu Grunde legen.

Das Formativ-Affix ist zunächst ō, welches an die betreffenden Pluralendungen entweder einfach angehängt wird, wie ān-ō, ūn-ō, gān-ō, oder auch an den Stamm selbst, mit Abwerfung der Pluralendungen, wie

پْلارو plārō, statt پْلارُونو plārūnō, Formativ Plur. von پْلار plār, Vater.

Es ist merkwürdig, wie sehr das Paṣ̌tō in dieser Beziehung mit dem Hindūstānī übereinstimmt, welches den Formativ Plural ebenfalls auf ō (ओं) bildet; Sindhī noch ursprünglicher in आं, welches, wie ich schon in dem erwähnten Essay „On the declensional features" etc. Section IV, 11 nachgewiesen habe, auf den Prākrit-Genitiv Plural आणं oder आण zurückweist.

A. Der Formativ der Pluralia masculina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

a) Themata mit dem Plural-Affix ān und ūnah.

Der Formativ der Pluralia masc. auf ān wird dadurch gebildet, dass an das Plural-Affix ān das Formativ Plural-Affix ō angehängt wird = ān-ō, z. B. مَلِکان malikān, Häuptlinge, Formativ Plur. مَلِکانو malikānō, auch oft bloss مَلِکان malikānō geschrieben.

Auf dieselbe Weise wird der Formativ der Pluralia auf ūnah gebildet, indem nach Abwerfung der Endsylbe ah (ūn-ah) das For-

mativ-Affix ō an ūn angehängt wird = ūn-ō, z. B. آسُونه āsūnah Pferde, Formativ Plural آسونو āsūnō (auch آسُون āsūnō).

Beide Plural-Endungen jedoch werden auch häufig vor der Anfügung des Formativ Plural-Affixes g a n z a b g e w o r f e n, was, nach dem Sindhī und Hindūstānī zu schliessen, die ältere Form zu sein scheint; z. B. مَلِكو malikō, statt مَلِكانو malikānō; غاښو γāṣō, statt غاښونو γāṣūnō, von غاښ γāṣ Zahn.

b. Themata mit innerem Vocalwechsel und dem Plur.-Affix āh. Die Endung āh wird vor dem Formativ-Plural-Affix ō einfach abgeworfen, z. B. شکانړه škānṛah Stachelschweine, Formativ شکانړو škānṛō, oder bloss شکانړ škānṛō.

c. Die Themata mit dem Plural-Affix ahār, und mit Vocalwechsel der Endsylbe.

Diese hängen an die betreffende Plural-Endung einfach das Formativ-Affix ō, z. B. غُنبهار γumbahār, Formativ غُنبهارو γumbahārō (ō); شَخَړ sχaṛ Steine, Formativ شَخَړو sχaṛō (ō).

Anmerk. Die Pluralia auf āh (bloss mit Zahlwörtern, wie zwei, drei etc. gebraucht) bilden ihren Formativ nach der sonst gewöhnlichen Plural-Endung, z. B. کاله kālah (kāla) (zwei, drei etc.) Jahre, Formativ کالونو kālūnō, oder abgekürzt, کالو kālō.

2. Themata auf ai, Nom. Plur. ī.

Diese Pluralia bilden ihren Formativ entweder durch Anhängung des Formativ-Affixes ō an die Plural-Endung ī, wie شکریو šikrīō, von شکری šikrī Falken, oder sie werfen vor der Anfügung des Formativ-Affixes ō die Plural-Endung ī aus, wie شکرو šikrō, statt شکریو šikrīō.

3. Die Themata auf ā, Nom. Plural yān oder gān.

4. Die Themata auf ō (ū), Nom. Plur. ān, ūnah, gān; diese bilden ihren Formativ Plur. durch Anfügung des Affixes ō, als yānō, ānō, ūnō, gānō.

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endung gāne lautet im Formativ Plural ebenfalls gānō, so dass im Formativ Plural das Geschlecht nicht mehr unter-

schieden werden kann: z. B. پَاڼْکوګانې palkögäne, Formativ پَاڼْکوګانو palkögänō.

5. Themata auf ạh.

a) Diejenigen Nomina, welche im Nom. Plural die Endung ạh unverändert beibehalten, werfen dieselbe im Formativ gegen das Affix ō ab: z. B. وِيښته vēṣtạh Haare, Formativ وِيښتو vēṣtō.

b) Diejenigen, welche im Plural die Endung ān annehmen, fügen entweder das Formativ-Affix ō an die Endung ān = ān-ō, oder werfen sie vor ō gänzlich ab, z. B. ناڼګان: nāngān, Brombeeren, Formativ ناڼګانو: nāngānō oder ناڼګو nāngō.

c) Ganz dasselbe trifft bei der Pluralendung ūnah zu, Formativ ūnō oder bloss ō.

d) Die Pluralendung gān lautet im Formativ, wie immer, gānō.

6. Die Themata auf e, Nom. Plur. ūnah.

7. Die Themata auf ī, Nom. Plur. ān.

8. Die Themata auf ū, Nom. Plur. ān oder gān.

9. Die Themata auf au, Nom. Plur. ān oder ūnah.

Alle diese bilden ihren Formativ Plural regelmässig in ānō, ūnō und gānō.

Anmerk. Die Feminin-Plural-Endungen von āne und gāne, werfen, wie schon bemerkt, vor dem Affix ō das e wieder ab, so dass sie mit den masculinis wieder zusammenfallen.

B. Der Formativ der Pluralia feminina.

1. Themata, welche auf einen Consonanten auslauten.

Diejenigen Nomina feminina, welche im Plur. Nom. auf e (ī) auslauten, werfen das finale e vor dem Formativ-Affix ō ab; z. B. وَاټې vāṭe Wege, Formativ وَاټو vāṭō.

Die ganz unregelmässigen Pluralbildungen, welche im Nom. Plur. ebenfalls auf e (i) auslauten, bilden ihren Formativ auf dieselbe Weise; z. B. خوینده χvēnde (oder خوینده‌ی χvēndē geschrieben), Formativ خویندو χvēndō oder خویندّ χvēndō.

2. Themata auf ā.

Die Nomina fem. auf ā, Nom. Plur. ā oder vī, bilden ihren Formativ auf vō (i. e. vī + ō = vō); z. B.

بَلَا balā Unglück, Nom. Plur. بَلَا oder بَلَاوِی balāvī, Formativ بَلَاوو balāvō oder بَلَاوُ balāvō.

3. Themata auf āh.

Die Nomina fem. auf āh, Nom. Plural ē, bilden ihren Formativ-Plural auf ō, mit Abwerfung der Plural-Endung ē, wie بَدِیې badē Bestechungen, Formativ بَدو badō.

4. Themata auf ī.

Die Nomina fem. auf ī, Nom. Plur. aī, bilden ihren Formativ entweder auf īō, oder mit Abwerfung von ī einfach auf ō, wie دُښمنۍ duṣnaī Feindschaften, Formativ دُښمنیو duṣaīō, oder دُښمنو duṣnō.

Diejenigen hingegen, welche ihren Plural in āne und gāne bilden, hängen an die betreffenden Pluralendungen das Formativ-Affix ō, mit Abwerfung von e, wie خادیانِ hādīāne Führerinnen, Formativ خادیانو hādīānō; دائیگانِ dāīgāne Wärterinnen, Formativ دائیگانو dāīgānō.

5. Themata auf aī.

Die Nomina fem. auf aī, welche im Nom. Plur. unverändert bleiben, bilden ihren Formativ Plur. auf ō, wie پټۍ paṭaī Binden, Formativ پټیو paṭaīō, auch contrahirt پټو paṭō.

6. Themata auf e (i).

Diese Nomina (derivata), welche im Plur. Nom. in ī auslauten, hängen an die Plural-Endung ī einfach das Formativ-Affix ō, wie مرغمي maryamī Lämmer, Formativ مرغمیو maryamīō.

Die selbstständigen Themen dagegen, welche ihren Plural auf āne und gāne bilden, lauten im Formativ ānō und gānō, wie schon angeführt worden ist.

§. 13.

III. Die Casus-Bildung: Casus-Praefixe und Postfixe.

Die verschiedenen Casus, mit Ausnahme des Nominativs Singular und Plural und des Instrumentalis (der mit dem Formativ des Singular und Plural zusammenfällt) werden im Paṣ̌tō durch Hülfe verschiedener Praefixe und Postfixe hergestellt, welche dem im vorigen Paragraphen näher beschriebenen Formativ vor- oder nachtreten, jedoch mit dem Nomen selbst nie zusammengeschrieben, sondern, wie diess auch in den neu-indischen Sprachen und im Neupersischen der Fall ist, als selbstständige Adverbien getrennt gesetzt werden [1]).

1. Das Genitiv-Praefix دَ (auch دَه dah geschrieben) [2]).

Um das Genitiv-Verhältniss auszudrücken, setzt das Paṣ̌tō das Praefix دَ da dem Formativ eines Wortes vor, das logisch im Genitiv stehen muss. Der Genitiv steht in der Regel vor dem Nomen regens, nicht nach demselben, z. B. دَ کور صَاحِب da kōr ṣāhib, der Herr des Hauses; Plur. دَ کوْرونو صَاحِب da kōrūnō ṣāhib, der Herr der Häuser.

Ueber den Ursprung dieses Praefixes habe ich mich schon in dem mehr erwähnten Essay On the declensional features etc., Sect. III., Genitive, ausgesprochen, und es daselbst mit dem Panjābī-Genitiv-Postfix dā verglichen, welches aus dem alten Prākrit-Ablativ-Affix दो = तस् entstanden ist (cf. Lassen, Instit. Ling. Prākr. § 93. 4). Viscount Strangford jedoch (Royal Asiatic Society's Journal Vol. XX, part 1 [1862] Seite 57) hält es für einen Theil des Demonstrativ-Pronomens دَغه daɣah, indem er mit Rücksicht auf meine Ableitung desselben bemerkt, es sei angemessener, den Paṣ̌tō-Formen einen einheimischen oder iranischen Ursprung zuzuweisen. Der gelehrte Lord übersieht aber dabei ganz, dass er für seine Ableitung den Beweis beizubringen vergessen hat. Herr Löwenthal, in einem Aufsatze des Journals der Asiatic Society of Bengal Nr. IV, 1860, Seite 329 vergleicht das Paṣ̌tō دَ mit dem

1) Man findet jedoch in nachlässig geschriebenen Handschriften auch häufig die Praefixe mit dem Stamme selbst verbunden; was aber vermieden werden sollte, z. B. وِدوستئ statt وِه دوستئ, لَباغ statt لَه باغ.

2) Einige östliche Stämme sprechen dieses دَ auch wie دِ dĕ aus.

lateinischen de, das er, wie das polnische od, von dem sansk. adhas ableitet; अधस् selbst aber ist, nach Bopp, verwandt mit dem lat. infra, so dass ich keinen Grund sehe, meine Etymologie aufzugeben, um so mehr, da sie durch die neu-indischen Sprachen vollkommen bestätigt wird, welche auch andere Sanskrit-Affixe (wie का etc.) als selbstständige Adverbien verwenden. Wir haben also, fast mit absoluter Gewissheit, in dem Paṣtō-Genitiv-Praefix ein ursprüngliches Ablativ-Postfix, das „von" bedeutet.

2. Die Dativ-Praefixe, وَ vạ, تَه tah, وَتَه vatah, وَــوَتَه vạ — vatah, لَه lah, لَرَه larah.

Um die Idee des Dativs auszudrücken, gebraucht das Paṣtō eine Mannigfaltigkeit von Partikeln, die theils vor, theils nach gesetzt werden.

a) Das Praefix وَ vạ ist jetzt beinahe antiquirt, da die Sprache vollere Formen liebt; es findet sich jedoch noch häufig bei älteren Paṣtō-Schriftstellern. Es wird aber kaum einem Zweifel unterliegen, dass wir in diesem Praefixe das Pārsī-Dativ-Praefix او ō vor uns haben, welches Spiegel in seiner Pārsī-Grammatik S. 55 Anm. für identisch mit der zendischen Praeposition avi hält.

b) Die Postfixe تَه tah, und وَتَه, halte ich, ihrer Etymologie nach, für identisch. تَه ist eine blosse Verkürzung [1]) von وَتَه, da beide ganz promiscue gebraucht werden. Das Postfix وَتَه entspricht ganz der Sindhī-Postposition وَٽِ vaṭē nahe, bei, an, Sansk.-Wurzel वट् verbinden, im Panjābī noch als Substantiv fem. vaṭ (statt vaṭi) „Grenzlinie" im Gebrauch; die anderen indischen Dialecte kennen es allerdings nicht. Das Postfix وَتَه oder تَه wird auch häufig noch mit dem Praefixe وَ vạ verbunden, vạ-vatah, um die Idee des Dativs noch stärker hervorzuheben; das gleiche findet auch bei den anderen Postfixen لَه und لَرَه statt, vạ-lah, vạ-larah.

1) Man könnte übrigens bei تَه auch geneigt sein, an das Hindūstānī تَئِين taĩ, Sindhī तांई tãĩ, bis — zu, zu denken, das offenbar von dem Sansk. स्थाने abgeleitet ist. Beide Affixe werden im Hindūstānī (Hindī) und Sindhī auch als Dativ-Postfix gebraucht.

c) Die Postfixe لَه lah und لَرَه larah.

Der Ursprung des Postfixes لَه lah ist etwas dunkel. Die Wurzel desselben ist offenbar in dem Pārsī-Postfix rā, neupersisch ebenfalls را zu suchen, mit Uebergang von r in l. Ich kann aber Vullers durchaus nicht zustimmen, der es, gestützt auf einen Aufsatz Müller's im Journal Asiat. a. 1839, Avril 312 sqq. in seinem sonst so vorzüglichen Wörterbuche der neu-persischen Sprache von dem persischen Substantive راه rāh Weg, ableitet; ich bin im Gegentheil überzeugt, dass wir in dem pārsī und neu-persischen rā eine alte Prākrit-Partikel vor uns haben, und dass wir seine Etymologie in Indien suchen müssen.

Schon das Marāṭhī, der älteste Prākrit-Dialect Indiens, gebraucht als Dativ-Postfix ला lā, was Lassen in seinen Institutiones Ling. Prāk. p. 55 u. 99 auf das Sansk. आलय „Wohnung" zurückführen will. Er sagt l. c. „Dativus, quum notionem contineat personae vel rei, in qua quasi subsistit actionis ratio, domicilii vocabulum ei designando commode adhiberi potuit." Wir können aber nicht umhin, diese von Lassen vorgeschlagene Etymologie als eine verfehlte anzusehen. Fürs erste lautet das Marāṭhī Dativ-Postfix nicht आल (= आलय), sondern ला lā, und es lässt sich nicht einsehen, wie denn aus āla auf einmal lā geworden sein soll; solche Sprünge, wenn nicht anderweitige klare Anzeichen dafür vorliegen, sind immer mehr als zweifelhaft. Aber ausser dem Marāṭhī gebraucht auch das Hindī und Hindūstānī die Postposition لِيے liyē, welche, wie im Marāṭhī, wegen, aus Ursache von bedeutet; ferner gebraucht das Sindhī die Postposition लाइ lae wegen, ob, welche mit dem Marāṭhī ला ganz identisch ist[1]). Diese indischen Idiome lassen keinen Zweifel über den Ursprung dieses Postfixes. Wir haben im Sindhī ferner ein Verbum लाइणु anwenden, Panjābī ebenfalls lāuṇā, Hindī लेना lēnā, welche alle auf die Sanskrit-Wurzel ला oder रा oder दा zurückweisen. Ueber den Ursprung von لَرَه larah bin ich selbst noch im Dunkeln[2]).

---

1) Auch im Pārsī ist die erste Bedeutung von rā, wegen, ob, Sansk. अर्थम्.

2) Man könnte etwa versucht sein, dabei an das Sindhī तोड़ी tōṛī, Panjābī tōṛī, Hindī ebenfalls tōṛī zu denken, das, wie taī, tōī, bis — zu, bedeutet. Das initiale t wäre dabei, nach gemeinem Gebrauche, in l verwan-

3. Der Insrumentalis.

Was das Paṣ̌tō dem Neupersischen gegenüber noch ganz besonders characterisirt, und ihm seinen Platz an der Seite der indischen Sprachen anweist, ist der Instrumentalis und dessen Gebrauch, der in der Structur der Sprache eine so hervorragende Rolle spielt, wie in den indischen Prākrit-Dialecten. Man könnte diesen gewissermassen den einzigen Casus-Ueberrest des Paṣ̌tō heissen; vgl. On the declensional features etc. Section III, 3. Ganz dasselbe trifft im Sindhī zu, wo der Formativ und Instrumentalis ebenfalls zusammenfallen.

4. Der Accusativ.

Wie in den neueren Prākrit-Dialecten, so ist auch im Paṣ̌tō der Accusativ des Singular und Plural rein verloren gegangen, und derselbe ist jetzt immer identisch mit dem Nominativ.

5. Der Vocativ.

Der Vocativ Singular wird entweder, nach der Weise des Neupersischen, durch Anhängung der Sylbe ah (auch blos a geschrieben) und ā, oder auch zugleich durch Vorsetzung der Interjectionen اَیْ ai, اَوْ ō oder وْ vō gebildet.

Im Einzelnen ist folgendes zu beachten:

A. Vocativ der Nomina masculina.

1) Nomina masculina, welche auf einen Consonanten anslauten, hängen im Vocativ an den Stamm die Sylbe ah, a oder ā, mit oder ohne die Interjectionen ai, ō, vō; z. B. وروره vrōrah, o Bruder! ورور vrōra oder وروَرا vrōrā mit den Interjectionen: اَیْ وروره ai vrōrah, oder وْ وروره vō vrōrah etc.

Diejenigen Nomina hingegen, in welchen ursprüngliches ā im Nomin. Sing. in ū gedämpft worden ist, und welche im Formativ Sing. dasselbe wieder hervortreten lassen, halten den ursprünglichen Vocal auch im Vocativ wieder fest; z. B. اَیْ شپَانه ai ṣ̌pānah o Hirte (von شپُون).

2) Die Stämme auf ai hängen im Vocativ ah oder a an, mit

---

delt worden. Das Sindhī kennt sogar ein Nomen Substantivum तोड़ tōṛu, Ende, also tōṛī bis zum Ende, welches von dem Sansk. त्रोटन (Abbrechen) abgeleitet ist. Diese Ableitung hat viel für sich.

oder ohne Interjectionen, z. B. نَمَسَيَهْ umasaiah oder نَمَسَيْ umasaia o Enkel; oder أَىْ نَمَسَيَهْ ai umasaiah.

3) Die Stämme auf ạh bleiben im Vocativ unverändert, und bezeichnen daher den Vocativ gewöhnlich durch Vorsetzung der Interjectionen, wie أَىْ نِيكَهْ ai nīkạh o Grossvater.

Diejenigen aber, welche im Nom. Sing. die Endsylbe ạh abgeworfen haben, lassen dieselbe im Vocativ wieder hervortreten, wie غَلْ γal Dieb, Vocativ أَىْ غَلَّهْ ai γlạh o Dieb!

4) Die Stämme auf e fügen im Vocativ ah oder a an, z. B. ځوَيَهْ ḍōyah (oder ḍōčah) o Sohn; أَىْ ځوَىْ ai ḍōya.

Alle übrigen Nomina auf ō, ī, ū, au bilden ihren Vocativ Singular auf regelmässige Weise durch Anhängung der Endsylbe ah oder a (ā), mit oder ohne Interjectionen, oder bleiben im Vocativ unverändert.

B. Vocativ der Nomina feminina.

Im Vocativ der Nomina feminina (welcher Endung dieselben auch sein mögen) treten die Interjectionen ai, ō, vō immer vor den Formativ des Singular: z. B. أَىْ جِنَى ai jạne o Mädchen! أَىْ ښِځَى ai šeḍē o Frau! أَىْ غوَا ai γvā[1]) o Kuh! وْ مَچَىْ vō mačaī o Biene!

Auch diejenigen Nomina feminina, welche zwar auf einen Consonanten auslauten, aber im Formativ Sing. unverändert bleiben, hängen im Vocativ Sing. e an; z. B. أَىْ مورِ ai mōre, o Mutter! وْ لُورِ vō lūre, o Tochter!

Der Vocativ Plural beiderlei Geschlechter ist durchaus identisch mit dem Formativ Plural, vor welchen allein die Interjectionen ai, ō oder vō treten.

6. Der Ablativ.

Die Idee des Abl. wird durch das Präfix لَهْ lah (im westlichen Dialecte) und durch لَه ــ نَهْ lah-nah (im östlichen), das eine

---

1) Doch findet sich hier auch die Form أَىْ غوَايَهْ ai γvāyah vor.

vor, das andere nach dem Nomen gesetzt, ausgedrückt; statt لَه ـ نَه gebrauchen einige östliche Stämme, besonders die *χaṭak*, auch دَ ـ نَه. Dieses Praefix لَه, oder Praefix und Postfix zusammen لَه ـ نَه, wird immer mit dem F o r m a t i v verbunden, wie die übrigen Praefixe und Postfixe.

Eine A u s n a h m e machen allein die Nomina masc., welche auf einen C o n s o n a n t e n endigen, indem diese, wenn sie mit einer Ablativ-Partikel verbunden werden, die v o c a l l o s e Endsylbe auf ah (a) auslauten lassen, z. B. لَه غَمه lah *γ*ama aus Kummer.

Der Ursprung des Praefixes لَه (was durchaus nicht mit dem Dativ-Postfix لَه zu verwechseln ist) und des Postfixes نَه nah ist dunkel. Ich glaube jedoch, dass ihre Ableitung ebenfalls in den neu-indischen Sprachen zu suchen ist.

Im Bangālī und Panjābī finden wir das Ablativ-Postfix ते, welches aus dem prākritischen तो (= तस्) entstanden ist; im Gujarātī wird ebenfalls थी gebraucht, und Hindī थे, welche denselben Ursprung beurkunden; am nächsten steht dem Prākrit das Sindhī-Postfix तां tā, von. Im Paṣ̌tō ist t wieder in l verwandelt worden, mit Verkürzung von ā (= ō) in a (= ah).

Was nun das Postfix نَه nah betrifft, so gebraucht das Gujarātī als Genitiv-Affix नो nō, entsprechend dem Sindhī-Adjectiv-Affix आनो; vergleiche auch lateinisch: urb-ān-us, rom-ān-us etc. Im Paṣ̌tō ist dieses ursprüngliche Adjectiv-Affix als eine getrennte Partikel im Gebrauch, mit der Bedeutung v o n, a u s, so dass wir in لَه ـ نَه eine d o p p e l t e Ablativ-Bezeichnung haben.

Neben لَه gebraucht das Paṣ̌tō auch تَر tar als Ablativ-Praefix [1], was mir die berührte Ableitung von لَه noch zu bestätigen scheint. Denn تَر tar ist allem Anscheine nach nichts anderes als das Ablativ-Affix तस्, mit Uebergang von स in r, was sich auch sonst (z. B. im Panjābī) nachweisen lässt.

Wir dürfen uns nicht wundern, dass das Paṣ̌tō zwei selbstständige Partikeln aus einer und derselben Ablativ-Endung gebildet

---

1) Ueber seine Construction siehe den **L o c a t i v** Anm.

hat; denn wir haben oben bei der Stammbildung (§ 6, 5) gesehen, in wie viele verschiedene Affixe das Sanskrit-Affix त्व tva verarbeitet worden ist; ähnliche Mannigfaltigkeit der Formen aus einem und demselben Affix bietet uns auch das Sindhī häufig dar.

7. Der Locativ.

Der Begriff des Locativs wird entweder durch die Präposition پَه pah [1]) allein, oder auch mit nachgesetztem کښې kṣ̌ĕ, کښې kṣ̌ĕ [2]) = پَه ـ کښې ausgedrückt.

Das Pạṣ̌tō پَه ist identisch mit dem pārsī pa oder fa, neupersisch بَه, Sanskrit अभि; in den neu-indischen Dialecten ist es nicht bekannt. Das Postfix کښې kṣ̌ĕ kommt allein nicht vor, sondern immer nur in Verbindung mit پَه, oder mit Zeitwörtern, wie کښېباسَل kṣ̌ĕbāsạl einführen, کښېناستَل kṣ̌enāstạl niedersitzen. Sein Ursprung ist dunkel; mir scheint es eine Verstümmelung von नीचे zu sein, das im Hindī und Hindūstānī eine sehr gebräuchliche Postposition, mit der Bedeutung „unter, unterhalb“ ist.

Die Construction von پَه und پَه ـ کښې ist schwierig, wesshalb es Herr Raverty vorzieht, dieselbe mit Stillschweigen zu übergehen. پَه nämlich findet sich bald mit dem Nominativ, bald mit dem Formativ verbunden; auch Captain Vaughan's Behauptung, dass پَه, wie die andern Praefixe und Postfixe den flectirten Casus (i. e. Formativ) verlangen, ist daher unrichtig. Ich habe über die Construction von پہ oft meine afghanischen Munshis befragt, allein sie konnten mir keine genügende Auskunft darüber geben. Soweit Beispiele darüber belehren können, lässt sich folgendes Resultat feststellen.

a) Endigt ein Wort auf ạh oder äh (masc. oder fem.), so wird پَه mit dem Nominativ verbunden; z. B. پَه لَږه لوږه in wenig Hunger (لَږه fem. von لَږ wenig; لوږه lvažah fem. Hunger). Rav. Gram. § 90. پَه مِينَه کښې in der Liebe Rav. Gram. § 91. (مِينَه

1) Es findet sich auch häufig blos پِ pa geschrieben, was jedoch vermieden werden sollte.

2) In Peshawer wird کښې k̦'e auch schon blos کې ke gesprochen.

Subst. fem.). پَه اَنْدَرِپَايَه auf der Leiter Raverty Gramm. § 132 (اَنْدَرِپَايَه Subst. fem.). — Auch bei Nominibus masc. auf ah (Sing. oder Plural), wie پَه پَښْتَانَه کښې unter den Afghanen, Rav. Galshani-Rōh p. 14. پَه تَلَه هَم پَه رَاتَلَه Rav. Gram. § 190: im Gehen und Kommen; تَلَه tlah und رَاتَلَه rātlah (beides Nomina verbalia von تَلَل tlal und رَاتَلَل rātlal) werden, wie alle Nomina verbalia auf ah nur mit dem Plural construirt. پَه درِ چِيزَه in drei Dingen Rav. Gram. § 89; چِيزَه Plural von چِيز, mit einem Zahlwort. پَه سل رَنګَه in hundert Farben Rav. Gram. § 91.

b) Alle übrigen Nomina werden, wenn mit پَه construirt, in den Formativ gesetzt, z. B. پَه سْرَه اَوْر کښې im rothen Feuer Rav. Gram. § 148. سْرَه srah Formativ masc. von سُور sōr roth; پَه کَښْتَۍ in einem Boot Rav. Gram. § 356; کَښْتَۍ Formativ von کَښْتِي Subst. fem. پَه ږ انصافۍ mit Ungerechtigkeit Rav. Galshani-Rōh p. 163; ږ انصافۍ Formativ von ږ انصاف Subst. fem. پَه چَا mit Jemand Rav. Gram. § 91; چَا Formativ von څوک. پَه يَوَه رَنګَه mit Einer Farbe Rav. Gram. § 91; يَوَه Formativ masc. von يَو. پَه دَا لَارِ auf diesem Wege Rav. Gram. § 135. لَارِ Formativ von لَار lār, Subst. fem.

c) Wird پَه mit einem Nomen im Plural verbunden, so erfordert es (mit Ausnahme der Nomina auf ah und der Formen, wie پَښْتَانَه paṣ̌tānah, Plural von پَښْتُون) den Formativ; z. B. پَه پَښْو auf den Füssen Rav. Gram. § 91. پَښْو Formativ Plur. von پَښَه Fuss. پَه ټوِل مُرْغَانُ unter allen Vögeln Rav. Gram. § 95. پَه دَا کَارُونُو in diesen Geschäften Rav. Gulshani-Rōh p. 84. Doch auch: پَه اَسْوَنَه unter den Pferden Rav. Gram. § 39. پَه دَا وِيلُو indem er dieses sagte Rav. Gulshani-Rōh p. 84. پَه اَوْږُو auf den Schultern. پَه سْتَرګُو mit den Augen Rav. Gram. § 362.

d) Einige Nomina masc., die auf einen Consonanten endigen, nehmen, wenn mit پَهْ construirt, die vocalische Endung ah oder a an, z. B. پَهْ قَنْگَه auf Ehre Rav. Gram. § 364. پَهْ غَوْرِ in der Erwägung Rav. Gram. § 342. پَهْ څَه تَگَه auf welche Weise. پَخْپَلَه (adverbialiter gebraucht) von selbst; gewöhnlich zusammengeschrieben, statt پَهْ خپَلَه.

Anmerk. Ganz wie پَهْ wird auch تَرْ von, bis — zu construirt.

§. 14.

Uebersicht der Paṣ̌tō-Declinationen.

Um eine practische Uebersicht des Declinationsprocesses im Paṣ̌tō zu geben, fügen wir die nachstehenden Paradigmata bei.

A. Masculina.

1. Themata, die auf einen Consonanten auslauten.

a) Mit der Plural-Endung ān.

Singular.

Nom. مَلِک malik ein Häuptling.

Gen. دَ مَلِک da malik

Dativ وَ مَلِک vą malik; مَلِك تَه malik tah; مَلِك لَه malik lah; مَلِك لَرَه malik larah; مَلِك وَتَه malik vatah; oder mit vorgesetztem وَ: وَ مَلِك تَه vą malik tah; وَ مَلِك لَه vą malik lah etc.

Instrumentalis (Formativ) مَلِك malik

Accus. مَلِك malik

Vocativ مَلِکَه malikah; مَلِکَ malika; مَلِکَا malikā; اَیْ مَلِکَه ai malikah; وُ مَلِکَه vō malikah etc.

Ablativ لَه مَلِکَ lah malika; لَه مَلِك نَه lah malika nah.

Locativ پَهْ مَلِك pah malik; پَهْ مَلِك کښې pah malik kṣ̌e.

Plural.

Nom. مَلِکَان malikān.

Gen. دَ مَلِکَانُو da malikānō.

Dativ وُ مَلِکَانُو vu malikānō; مَلِکَانُو تَه malikānō tah etc.

Instrument. مَلِکَانُو malikānō.
(Formativ)

Accus. مَلِکَان malikān.

Vocativ اَیْ مَلِکَانُو ai malikānō etc. oder: malikānō.

Ablat. لَهٔ مَلِکَانُو lah malikānō; lah malikānō nah.

Locat. پَهٔ مَلِکَانُو pah malikānō; pah malikānō kṣe.

b) Mit der Plural-Endung ūnah.

Singular.

Nom. آس ās, Pferd.

Formativ آس ās

Vocativ آسه āsah; ai āsah etc.

Plural.

Nom. آسُونَه āsūnah.

Formativ آسُونُو āsūnō.

Vocativ اَیْ آسُونُو ai āsūnō etc.

c) Mit der Plural-Endung ah und innerem Vocalwechsel.

Singular.

Nom. شپُون ṣpūn, Hirte.

Formativ شپَانَه ṣpānah.

Vocativ اَیْ شپَانَه ai ṣpānah etc.

Plural.

Nom. شپَانَه ṣpānah.

Formativ شپَانُو ṣpānō.

Vocativ اَیْ شپَانُو ai ṣpānō etc.

d) Mit der Plural-Endung ahār.

S i n g u l ā r.

Nom. ټرپ trap, der Schall, den ein Sprung verursacht.

Formativ ټرپ trap.

Vocativ اَیْ ټرپه ai trapah etc.

P l u r a l.

Nom. ټرپهار trapahār.

Formativ ټرپهارو trapahārō.

Vocativ اَیْ ټرپهارو ai trapahārō.

e) Mit Vocalwechsel der Endsylbe.

S i n g u l a r.

Nom. سخر sχar, Stein.

Formativ سخر sχar.

Vocativ اَیْ سخره ai sχarah etc.

P l u r a l.

Nom. سخر sχạr.

Formativ سخرو sχạrō.

Vocativ اَیْ سخرو ai sχạrō.

U n r e g e l m ä s s i g e P l u r a l b i l d u n g.

S i n g u l a r.

Nom. ورور vrōr, Bruder.

Formativ ورور vrōr.

Vocativ اَیْ وروره ai vrōrah etc.

P l u r a l.

Nom. ورونړه vrūnṛah.

Formativ ورونړو vrūnṛō.

Vocativ اَیْ ورونړو ai vrūnṛō.

2. Themata auf ai.

Singular.

Nom. پېټی pēṭai, Bürde.

Formativ پېټی pēṭī.

Vocativ اَی پېټیه ai pēṭaiah.

Plural.

Nom. پېټی pēṭī.

Formativ پېټيو pēṭiō oder پېټو pēṭō.

Vocativ اَی پېټيو ai pēṭiō oder pēṭō.

3. Themata auf ā.

a) Singular.

Nom. توتا tōtā, Papagai.

Formativ توتا tōtā.

Vocativ اَی توتا ai tōtā (tōtayah).

Plural.

Nom. توتایان tōtāyān.

Formativ توتایانو tōtāyānō.

Vocativ اَی توتایانو ai tōtāyānō.

b) Singular.

Nom. ماما māmā, Oheim.

Formativ ماما māmā.

Vocativ اَی ماما ai māmā (māmāyah).

Plural.

Nom. ماماگان māmāgān.

Formativ ماماگانو māmāgānō.

Vocativ اَی ماماگانو ai māmāgānō.

4. Themata auf ō (ū).

Singular durchaus unverändert.

Plural.

a) Nom. سَقَاوُان saqqāōān, Wasserträger.

Formativ سَقَاوَانُو saqqāōānō.

Vocativ اَیْ سَقَاوَانُو ai saqqāōānō.

b) Nom. سْکُوونَه skōūnah, Reihe.

Formativ سْکُوونُو skōūnō.

Vocativ اَی سْکُوونُو ai skōūnō.

c) Nom. بَاڼْرُوګَان bānṛōgān, Augenwimpern.

Formativ بَاڼْرُوګَانُو bānṛōgānō.

Vocativ اَیْ بَاڼْرُوګَانُو ai bānṛōgānō.

Feminina.

Nom. Plur. پَاڅکُوګَانِي pāckōgāne, Dreschflegel.

Formativ پَاڅکُوګَانُو pāckōgānō.

Vocativ اَیْ پَاڅکُوګَانُو ai pāckōgānō.

5. Themata auf ạh.

a) Singular.

Nom. لیمَه lēmạh Augapfel.

Formativ لیمَه lēmạh.

Vocativ اَیْ لیمَه ai lēmạh.

Plural.

Nom. لیمَه lēmạh.

Formativ لیمُو lēmō.

Vocativ اَیْ لیمُو ai lēmō.

Singular.

Nom. غَل γal Dieb.

Formativ غلَّه γlah oder غلَّ glą.

Vocativ أَیْ غلَّه ai γlah.

Plural.

Nom. غلَّه γlah, oder غلَّ γlą; *غلُونَه γlūnah.

Formativ غلُو γlō, oder غلُونُو γlūnō.

Vocativ أَیْ غلُو ai γlō oder γlūnō.

b) Singular.

Nom. لیوَه lēvah, Wolf.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. لیوَان lēvān.

Formativ لیوَانُو lēvāno (lēvō).

Vocativ أَیْ لیوَانُو ai lēvānō (lēvō).

Singular.

Nom. میړه mēṛah, Ehemann.

etc. etc. etc. (unverändert.)

Plural.

Nom. میړُونَه mēṛūnah.

Formativ میړُونُو mēṛūnō (mēṛō).

Vocativ أَیْ میړُونُو ai mēṛūnō (mēṛō).

c) Singular.

Nom. نیکَه nikah, Grossvater.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. نِیکَه‌گَان nikahgān.

Formativ نیکه‌ګانو nīkahgānō.

Vocativ اَیْ نیکه‌ګانو ai nīkahgānō.

d) Singular.

Nom. غوبَه γōbah, Kuhhirte.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. غوبَانَه γōbānah.

Formativ غوبَانو γōbānō.

Vocativ اَیْ غوبَانو ai γōbānō.

6) Themata auf e.

Singular.

Nom. سَرَائی sarāe, Hans.

Formativ سَرَائی sarāe.

Vocativ سَرَائیه sarāeah (sarāeyah).

Plural.

Nom. سَرَائیونَه sarāeūnah.

Formativ سَرَائیونو sarāeūnō.

Vocativ اَیْ سَرَائیونو ai sarāeūnō.

7. Themata auf ī.

Singular.

Nom. جوګی jōgī, ein Büsser.

Formativ جوګی jōgī.

Vocativ اَیْ جوګیه ai jōgiah oder: jōgī.

Plural.

Nom. جوګیَان jōgiān (jōgiyān).

Formativ جوګیانو jōgiānō.

Vocativ اَیْ جوګیانو ai jōgiānō.

Feminina.

Nom. Plur. هَادِيَانې hādiāne (hādiyāne), Führerinnen.

Formativ هَادِيَانُو hādiānō.

Vocativ أَیْ هَادِيَانُو ai hādiānō.

8. Themata auf ū.

a) Singular.

Nom. كَنْدُو kandū, ein grosses irdenes Gefäss.

Formativ كَنْدُو kandū.

Vocativ أَیْ كَنْدُو ai kandū; kandūah.

Plural.

Nom. كَنْدُوَانْ kandūān.

Formativ كَنْدُوَانُو kandūānō.

Vocativ أَیْ كَنْدُوَانُو ai kandūānō.

b) Singular.

Nom. بَاهُو bāhū, Armspange.

etc. etc. etc. (unverändert).

Plural.

Nom. بَاهُوگَانْ bāhūgān.

Formativ بَاهُوگَانُو bāhūgānō.

Vocativ أَیْ بَاهُوگَانُو ai bāhūgānō.

Feminina.

Nom. Plural. بَاگُوگَانې bāgūgāne, Pelzmärten.

Formativ بَاگُوگَانُو bāgūgāne.

Vocativ أَیْ بَاگُوگَانُو ai bāgūgānō.

9. Themata auf au.

a) Singular.

Nom. سَقَّوْ saqqau, ein Wasserträger.

Formativ سَقَوْ saqqan.

Vocativ اَیْ سَقَوْ ai saqqan.

P l u r a l.

Nom. سَقَوَانْ saqqauān.

Formativ سَقَوَانُو saqqauānō.

Vocativ اَیْ سَقَوَانُو ai saqqauānō.

b) S i n g u l a r.

Nom. پَلَوْ palau, Saum (am Kleide).

etc. etc. etc. (u n v e r ä n d e r t).

P l u r a l.

Nom. پَلَوُونَه palaūnah.

Formativ پَلَوُونُو palaūnō.

Vocativ اَیْ پَلَوُونُو ai palaūnō.

B. F e m i n i n a.

1. T h e m a t a, welche auf einem Consonanten a u s l a u t e n.

S i n g u l a r.

Nom. وَاټ vāṭ, Weg.

Formativ وَاټِ vāṭe.

Vocativ اَیْ وَاټِ ai vāṭe.

P l u r a l.

Nom. وَاټِ vāṭe

Formativ وَاټُو vāṭō (vaṭō).

Vocativ اَیْ وَاټُو ai vāṭō.

U n r e g e l m ä s s i g e P l u r a l b i l d u n g.

S i n g u l a r.

Nom. خُور χōr, Schwester.

Formativ خوَر χōr.

Vocativ اَیْ خوَرِ ai χōre.

P l u r a l.

Nom. خوِینْدِ χvēnde (ē).

Formativ خوِینْدو χvēndō (ō).

Vocativ اَیْ خوِینْدو ai χvēndō.

2. Themata auf ā.

S i n g u l a r.

Nom. بَلَا balā, Unglück.

etc. etc. etc. (unverändert).

P l u r a l.

Nom. بَلَا balā oder بَلَاوِی balāvī.

Formativ بَلَاوو balāvō (ō).

Vocativ اَیْ بَلَاوو ai balāvō.

3. Themata auf ăh.

S i n g u l a r.

Nom. بَډَه baḍăh, Bestechung.

Formativ بَډی baḍē.

Vocativ اَیْ بَډی ai baḍē.

P l u r a l.

Nom. بَډی baḍē.

Formativ بَډو baḍō.

Vocativ اَیْ بَډو ai baḍō.

4. Themata auf ī.

a) S i n g u l a r.

Nom. دُښْمَنی duṣnī Feindschaft.

Formativ دُښْمَنَئی duṣnaī.

Vocativ اَیْ دُښْمَنَئی ai duṣnaī.

Plural.

Nom. دُښْنَئِي duṣnaī.

Formativ دُښْنِيو duṣniō, od. duṣnō.

Vocativ اَیْ دُښْنِيو ai duṣniō.

b) Singular.

Nom. سِيزْنِۍ sīznī, Wickelband.

Formativ سِيزْنِۍ sīznī.

Vocativ اَیْ سِيزْنِۍ ai sīznī.

Plural.

Nom. سِيزْنَئِي sīznaī.

Formativ سِيزْنِيو sīzniō, oder sīznō.

Vocativ اَیْ سِيزْنِيو ai sīzniō oder sīznō.

5. Themata auf aī.

Singular.

Nom. جوْلَئِي jōlaī, Ranzen.

Formativ جوْلَئِي jōlaī.

Vocativ اَیْ جوْلَئِي ai jōlaī.

Plural.

Nom. جوْلَئِي jōlaī.

Formativ جوْلَئِيو jōlaīō oder: jōlō.

Vocativ اَیْ جوْلَئِيو ai jōlaīō oder jōlō.

6. Themata auf e (ī).

a) Singular.

Nom. سَرْكُوزِ sarkūze, Schwein.

Formativ سَرْكُوزِي sarkūzī.

Vocativ اَیْ سَرْكُوزِي ai sarkūzī.

Plural.

Nom. سَرکوزی sarkūzi.

Formativ سَرکوزِیو sarkūziō.

Vocativ اَیْ سَرکوزِیو ai sarkūziō.

b) Singular.

Nom. ناوِی nāvē oder ناوِ nāve, Braut.

Formativ ناوِی nāvē.

Vocativ اَیْ ناوِی ai nāvē oder nāveah.

Plural.

Nom. ناوِیانِ nāveyāne (nāveāne).

Formativ ناوِیانو nāveyānō.

Vocativ اَیْ ناوِیانو ai nāveyānō.

oder

Singular.

Nom. تروِر trōre, Tante.

etc. etc. etc.

Plural.

Nom. ترورګانِ trōregāne.

Formativ ترورګانو trōregānō.

Vocativ اَیْ ترورګانو ai trōregānō.

Sehen wir nun zurück, wie Herr Raverty die Paṣ̌tō-Declinationen eingetheilt hat. Er hat deren 9 aufgestellt, das Princip aber, das ihn bei der Eintheilung dieser 9 Declinationen mit ihren Unterabtheilungen geleitet hat, kann ich auch nicht annähernd vermuthen, da ich wenigstens nie ein solches habe herausfinden können. Fassen wir diese Eintheilung etwas näher ins Auge.

Unter der ersten Declination begreift er die Themata masc. auf ai mit dem Paradigma سَړی saṛai Mensch, und als Unterabtheilung figurirt das subst. fem. لاَر lār Weg.

Was diese beiden Themata mit einander gemein haben sollen

kann ich nicht einsehen, da ihre Plural- und Formativ-Bildung, um welche beide Momente sich doch der ganze Declinationsprocess des Paṣ̌tō dreht, ganz von einander abweichen. Der Formativ Singular von سړی sarai ist سړي sarī, von لار dagegen لارِ lārē; der Plural-Nominativ von سړی sarai ist سړي sarī, von لار dagegen لارِ lārē; der Formativ Plural von سړي sarī ist سړيو sarīō (oder contrahirt سړو sarō), von لارِ lārē dagegen لارو lārō oder لارو lārō. Dazu ist noch anzuführen, dass die Themata feminina, welche jetzt im Nominativ Sing. auf einen Consonanten auslauten (mit Abwerfung des finalen ī), nur eine beschränkte Anzahl bilden, die man in der Grammatik mit Recht als Ausnahmen anführen kann.

Unter der zweiten Declination führt er ein regelmässiges, auf einen Consonanten auslautendes Nomen masc. auf, mit dem Paradigma پلار plār Vater, Nom. Plur. پلارونه plārūnah; dessen Unterabtheilung nun soll مېلمه mēlmah, Gast sein, Nom. Plur. مېلمانه mēlmānah. Was Herrn Raverty hat bestimmen können, diese beiden Paradigmata als die zweite Declination hinzustellen, bin ich rein unfähig zu erkennen. Zudem ist مېلمه, mit einigen wenigen andern, eine irreguläre Pluralbildung der Nomina masc. auf ah. In § 57 bemerkt er sodann noch, dass اه āh Seufzer, im Plur. آهونه āhūnah laute. Ganz recht; aber was soll denn āh mit der Masculin-Endung ah zu schaffen haben?

Unter der dritten Declination begreift er die Feminin-Endung āh, mit dem Paradigma ښځه ṣ̌eḍāh (oder, wie er es vocalisirt ښَځه); als seine Unterabtheilung figurirt die Feminin-Endung ī, mit dem Paradigma مېرځی mīrṭī Unglück. Worin die Verwandtschaft oder Aehnlichkeit beider Endungen bestehen soll, kann allein Hr. Raverty sagen. ښځه bildet den Formativ Singular auf ښځې ṣ̌eḍe, مېرځی dagegen auf مېرځئ mīrṭaī; ښځه bildet den Nominativ Plural auf ښځې ṣ̌eḍē, مېرځی dagegen auf مېرځئ mīr-

ṭaī; der Formativ Plur. von ڋبخی lautet ڋبخو ṣeḍō, von میرخنی dagegen میرخیو mīrṭīō.

Unter der vierten Declination führt er das Paradigma غل γal Dieb auf, und als seine Unterabtheilung نمونځ umūnḍ Gebet. غل γal ist, nebst einigen andern, eine unregelmässige Bildung, wie wir oben gesehen haben; Formativ Sing. غلّه γlaḥ, نمونځ dagegen lautet im Formativ Sing. نمانځه umānḍaḥ; beide hängen zwar aḥ an, aber bei غل lautet es aḥ, und bei نمونځ āḥ. Im Plural gehen sie ebenfalls ganz auseinander, غل lautet غلّه γlaḥ oder غلونه γlūnaḥ, und نمونځ dagegen نمانځه umānḍāḥ; ebenso der Formativ غلو γlō und نمانځو umānḍō.

Unter der fünften Declination begreift er die Paradigmata اوښ ūṣ Kameel, mit هاتی Elephant, Nom. Plural اوښان ūṣān und هاتیان hātiyān. Als zweite Unterabtheilung stellt er Nomina auf ō (u), ā, aḥ und ī auf, mit dem Plural-Affix gān. Diess ist positiv falsch bei dem Paradigma قارغه qārγaḥ, das im Plural قارغان qārγān lautet. Aber auch bei den andern Endungen trifft diess nicht zu, weil sie im Plural nicht nothwendigerweise auf gān auslauten, sondern auch andere Plural-Affixe gebrauchen (siehe oben unter den resp. Endungen auf ā, aḥ und ī). Als dritte Unterabtheilung sollen dann wieder die Nomina masc. auf ā gelten, die er doch schon unter der zweiten Unterabtheilung, ohne irgend eine weitere Bemerkung, aufgeführt hat.

Als vierte Unterabtheilung soll مور Mutter, Plural میندې mēnde etc., und ځوی ḍōe Sohn, Plural ځامن ḍāman gelten, die doch beide zu den ganz unregelmässigen Pluralbildungen gehören.

Als fünfte Unterabtheilung soll هینګ hēng, Seufzer, Plural هینګهار hēngahār gelten.

Es ist ganz unnöthig, diese Zusammenstellung weiter zu kritisiren. Ein solches planloses Durcheinanderwerfen aller möglichen Formen richtet sich von selbst.

Unter der sechsten Declination führt er wieder ein Nomen masc. auf ạh auf, mit dem Paradigma واښه vāṣ̌ạh Gras.

Als seine zweite Unterabtheilung soll غوا γvā Kuh gelten, Nom. Plural غوا γvā oder (westlich) غواوی γvāvī.

Die dritte Unterabtheilung dieser wunderbaren Declination ist nach Hrn. Raverty جینئی ǰīnaī Mädchen, Nom. Plural جینئی ǰīnaī.

Am merkwürdigsten und bezeichnendsten jedoch ist seine vierte Unterabtheilung, die er mit dem Paradigma بانړه bānṛa einführt. Der Formativ Singular lautet nach ihm بانړې bānṛā, und der Nominativ Plural ebenfalls بانړې bānṛa, Formativ Plural بانړو bānṛō. Es ist fast unfasslich, wie einem Manne, der eine Paṣ̌tō-Grammatik herauszugeben den Muth gehabt hat, solche Schnitzer haben passiren können; man sollte doch so viel von ihm erwarten können, dass er ein ganz einfaches Nomen fem. auf āh richtig hätte decliniren können. بانړه bānṛa (nachlässige Schreibweise für بانړه bānṛāh) lautet im Formativ Sing. بانړی bānṛē; Nom. Plural بانړی bānṛē, Formativ Plural بانړو bānṛō; ganz wie ښځه ṣ̌ạḍāh. Das ganze Paradigma, das er mit بانړه bānṛa aufgeführt hat, ist eine pure Mystification. Vergleiche dazu, was er in seinem eigenen Wörterbuche über بانړه richtig sagt: „بانړه bānṛāh (oder بانه bānah) Plural بانړی bānṛē; auch بانړه bānṛa oder بانه bāna geschrieben.“ Was soll man aber zu einer solchen bodenlosen Fahrlässigkeit sagen? Doch damit noch nicht genug. Neben بانړه führt er auch noch (natürlich als Feminina, denn er zeigt mit keinem Worte das Gegentheil davon an) خواړه χvāṛa und رانجره rānḍara an, mit der Bemerkung, dass sie auch mit finalem h geschrieben werden können. Beide aber sind Nomina masculina, die allerdings mit finalem h geschrieben werden sollten, und auf ạh auslauten, mit dem Femininum بانړه aber gar nichts zu

schaffen haben; sie fallen vielmehr beide unter das Paradigma وَاښه vāṣ̌ah Gras.

Als fünfte Unterabtheilung endlich soll das Paradigma سخوَندَر sχvandar Stier, Nom. Plur. سخوَندر sχvandar gelten. Ich muss es anderen überlassen, die nöthige Analogie mit den voranstehenden Beispielen herauszufinden.

Unter seiner siebenten Declination führt er als Paradigma غَر γar Berg auf; Formativ Sing. غره oder غرَه γrah (nicht γra und γrah, wie Herr Raverty thut), Nom. Plur. غرونَه γrūnah, Formativ غرونو γrūnō (oder gewöhnlich غرو γrō). Das Paradigma aber gehört unter غَل, und nicht hieher: denn غَل kann im Plural auch غلونَه γlūnah lauten, wie wir schon gesehen haben. Die weiteren Beispiele, die er beibringt, جَغ Joch, آړ Hinderniss, اوربَل die vordere Haarlocke, sind alle falsch; sie bleiben sämmtlich im Formativ Singular unverändert, und ihr Plural lautet ganz regelmässig in ūnah aus, wie جَغونَه Jaγūnah etc. In seinem Wörterbuche führt sie daher auch Herr Raverty nicht unter seiner siebenten, sondern unter seiner zweiten Declination auf, was richtig ist.

Unter seiner achten Declination führt er als Paradigma سيزَنۍ Wickelband auf; Formativ Sing. سيزني sīznī, Nom. Plural سيزَنئ sīznaī, Formativ سيزنو sīznō (gewöhnlich aber: سيزنيو sīzniō). Wir haben aber schon oben gesehen, dass es nur wenige Ausnahmen sind von den Nominibus fem. auf ī, welche im Formativ Sing. unverändert bleiben; sonst folgen sie durchweg den Nominibus fem. auf ī.

Als zweite Unterabtheilung dieser Classe figurirt das Paradigma کُچُوټۍ ein (weibliches) Kind; Formativ Sing. کُچوټي kučūṭī; Nom. Plur. کُچوټي kučūṭī, Formativ کُچوټيو kučūṭiō. Wir haben jedoch gesehen, dass dieses eigentlich Adjectiva feminina sind, die substantivisch gebraucht werden; sie haben daher mit den Substantivis femininis auf ī keine Verwandtschaft.

Unter der **neunten Declination** begreift er diejenigen Nomina, welche **durchaus unverändert** bleiben; er führt dabei Themata, welche auf einen **Consonanten**, auf ū und ō auslauten, an. Diess ist jedoch gänzlich unrichtig. Es sind einfach solche Nomina, welche nur im **Singular** gebraucht werden, und in demselben, ihrer respectiven Endung gemäss, nicht flectirt werden können, so wie ja umgekehrt das Paṣ̌tō auch eine Anzahl Nomina nur im **Plural** gebraucht. Diese vermeintliche Declination ist daher ganz zu streichen.

Wir können aber diesen Gegenstand nicht verlassen, ohne noch gelegentlich auf die vielfachen Fehler hingewiesen zu haben, welche Herr Raverty bei der Uebersetzung der auf Seite 7—12 angeführten Paṣ̌tō-Citate begangen hat.

§ 29, Seite 7 sagt Herr Raverty, dass die Partikel, welche den Genitiv regiere (schon an sich ein völlig verworrener Ausdruck), immer dem Nomen voranstehen müsse. Zur Beleuchtung dieser Regel citirt er:

ستا د حسن له تاراج زړه زړا کړ
لکه بلبل د زړه زړا که په خزان کښي

welches er folgendermassen übersetzt:

„Das Herz jammert über die Verheerungen Deiner Schönheit,
Wie das Herz der Nachtigall klagt, wenn der Herbst gekommen ist."

Es ist fast unglaublich, wie man selbst eine Regel aufstellen, und sie doch beim ersten Satze missachten kann. Das Herz der Nachtigall, wie Herr Raverty übersetzt, würde im Paṣ̌tō heissen: دبلبل زړه, aber زړه زړا heisst wörtlich: Wehklagen des Herzens = herzzerreissende Wehklagen.

Die richtige Uebersetzung des Paṣ̌tō-Citates ist daher folgende:

„Ueber die Verheerung deiner Schönheit stimmt das (mein) Herz Wehklagen an,
Wie die Nachtigall herzzerreissende Wehklagen anstimmt im Herbst."

Ebenso fehlerhaft ist das zweite Citat übersetzt:

ونيو مشه بدوستي ددنيا خلق
نا بي شرم بي وفا بي حيا خلق

„Werde nicht gefangen durch die Freundschaft der Leute der Welt,
Dieser schamlosen, treulosen, unbescheidenen Welt."

„Die Freundschaft der Leute der Welt" müsste im Paṣ̌tō heissen:

دَدُنیا دخلق دوستي; aber hier ist nach دَدُنیا einfach و (ō) und, ausgelassen: die Freundschaft der Welt (und) der Menschen. Wenn daher auch der Sinn mehr oder minder derselbe ist, so ist doch die Grammatik dabei geopfert. Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Werde nicht verstrickt in die Freundschaft der Welt, der Menschen,
Dieser schamlosen, treulosen, unverschämten Menschen."

Auch das dritte Citat ist unrichtig übersetzt.

ته چه ګل دَآشنائي لَباغ غواري
خبر زَنه کړه دَ هجران لَخار خنډ

„Du, der du suchest in dem Blumenbeet nach der Rose der Freundschaft,
Hüte dich vor dem Stumpen und dem Dornbusch der Trennung."

Es sollte dagegen heissen:

„Du, der du wünschest eine Rose aus dem Garten der Freundschaft,
Denke an die Dornen (und) den Stumpfen der Trennung."

§ 33, Seite 8 übersetzt er das Citat:

چه مُدام دبل وعیب وته نظر کړې
خُدائي له خپل عیب ولې بیخبر کړې

„Derjenige, welcher immer die Fehler von andern untersucht,
Warum machte ihn der Allmächtige unwissend über seine eigenen?"

Eine solche Uebersetzung ist nur bei gänzlicher Unkenntniss der Pạṣ̌tō-Grammatik möglich. کړې in der ersten Linie ist die zweite Person Sing. du machst, die dritte würde ja کړي krī lauten; in der zweiten Linie ist کړې krē die zweite Person Sing. des Imperfects Passivi, du wurdest gemacht. Wäre dem nicht so, so müsste ja خبر, selbst, auf خُدائي Gott, bezogen werden, quod absit!

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Du, der du immer auf die Fehler anderer schaust,
Warum wurdest du von Gott blind über deine eigenen gemacht?"

Wunderlich ist, was Herr Raverty in § 34 auseinandersetzt; dass es muhammedanische Sprachen gibt, ist gewiss keine geringe Neuigkeit; aber fast noch unerhörter ist, dass das Pạṣ̌tō eine zweite Form des Dativs haben soll, der dem objectiven Casus in der englischen Sprache entspreche, und welcher eine Hauptschwierigkeit des Pạṣ̌tō bilde, die man nur durch Uebung überwinden

könne. Es ist fast unbegreiflich, wie man sich selbst so Sand in die Augen streuen kann, dass man einen einfachen Accusativ nicht mehr erkennen kann; denn dieser von Herrn Raverty so sehr gefürchtete Casus ist nichts weiter, als ein einfacher Accusativ. Wenn dann auf einen solchen confusen Excursus auch eine verworrene Uebersetzung folgt, so darf man sich darüber gar nicht mehr wundern. So übersetzt er das einfache Paṣ̌tō-Citat:

ليندى وروځى باڼرى غشى
عاشق ولى پكنار كښى

folgendermassen:

„Augenbraunen, wie Bogen, Augenwimpern wie Pfeile —
Du durchbohrest den Liebenden im Herzen."

Zuerst ist dabei zu bemerken, dass statt باڼره Sing., der Plural باڼرى gelesen werden muss (oder muss باڼره als Plural باڼرِه bāṇreh vocalisirt werden, was bei nachlässigen Abschreibern auch vorkommt); وَلِى vulī aber ist die dritte Person Plural Praesens von وِيشتَل vīštal werfen, schleudern; durchbohren bedeutet ويشتل nie und nirgends. Wie aber Herr Raverty vollends zur zweiten Person des Singular kommt, ist mir völlig unbegreiflich. Ferner bedeutet كنار nirgends Herz, sondern Rand, Ufer (eines Flusses), hier speciell, Rand des Abgrundes.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Augenbraunen (wie) Bogen, Augenwimpern (wie) Pfeile
Schleudern den Liebenden an den Rand (des Abgrundes).

Ganz sinnlos ist auch das Citat übersetzt (Seite 11):

له ناصحَ به ئي والكريم په قطعه
كه د صبر څخه اوبال شه را له پيښ

„Ich werde den Rathgeber als die wirkliche Ursache davon ansehen,
Sollte ich irgend einen Schaden erleiden durch Geduld und Langmüthigkeit."

Eine solche Uebersetzung spricht aller Paṣ̌tō-Grammatik Hohn; denn abgesehen von كه, welches hier كه und nicht كَه zu punctiren ist, bedeutet شه „es ist geworden", und پيښ vormals.

Die richtige Uebersetzung ist daher:

„Ich werde es ansehen als Antheil von dem Rathgeber:
Denn was für Unglück ist mir früher zugestossen in Folge meiner Geduld."

§ 40 übersetzt er das schöne Distichon:

څه به رنګ ځما په ځای وی أی دلبره
چه لګیا می د په زړه هجر منګور کی

„Wie kann mein Verstand an seinem eigenen Platze bleiben, o Geliebte!
Wenn du an mein Herz die Viper der Trennung bringest?"

Von „Verstand" ist nirgends die Rede; die Viper der Trennung müsste im Paṣ̌tō heissen: دَ هجر منګور, da das Praefix des Genitivs nie ausgelassen werden kann. Der Dichter spricht vielmehr davon, wie verödet alles in seinem Orte (d. h. Haus) sein werde, nachdem sein Freund auf sein Herz die Trennung, die Viper, gelegt habe. چه لګیا — کی heisst wörtlich: nachdem — angelegt worden ist; کی steht hier statt وَکَ oder وُکه; das Praesens, wie hier Herr Raverty übersetzt, verträgt sich nicht mit der Grammatik, auf die doch alles ankommt.

Die richtige Uebersetzung ist daher folgende:

„Wie wird es in meinem Orte (d. i. Haus) sein, o Geliebter!
Nachdem du auf mein Herz die Trennung, die Viper, gelegt hast."

§ 15.

Das Adjectivum und seine Declinationsverhältnisse.

Das Adjectivum steht im Paṣ̌tō in der Regel vor seinem Substantiv, kann jedoch demselben auch nachstehen; die Behauptung Raverty's in § 80, dass das Adjectivum in allen Fällen seinem Substantiv vorantreten muss, ist daher zu beschränken; siehe Raverty's Gulshan-i-Rōh Seite 80:

مقصود له وصیت اول دا دی

„Der Sinn von der ersten Vorschrift ist der."

مرتبی بلندی وته د هر چا زړه ترکیږی ibid. (S. 83):

„Das Herz eines jeden strebt unwiderstehlich nach einer hohen Stelle."

Wir haben bei dem Adjectivum eigentlich nur die **Bildung des Geschlechtes** ins Auge zu fassen; denn die Bildung des **Formativs** Singular, des Nominativs und Formativs Plural verläuft ganz regelmässig nach den resp. Endungen der Adjectiven.

Die Bildung des Geschlechts der Adjectiva richtet sich im allgemeinen nach den schon im § 9 angeführten Regeln; wir führen daher hier nur dasjenige an, was die Adjectiva **speciell** betrifft, und verweisen für das Allgemeine auf das, was wir schon früher über die Ableitung des Geschlechtes bei den Substantiven beigebracht haben.

1. **Adjectiva, welche auf einen Consonanten auslauten.**

Diese bilden, wie die Substantiva, das Femininum durch Anhängung der Endsylbe ăh, z. B. ګډ gaḍ gemischt, Fem. ګډه gaḍăh. Im Nominativ Plural masc. bleibt das Adjectiv **unverändert**, wie ګډ gaḍ, während der Plural Nominativ fem. regelmässig ګډې gaḍē lautet.

Paradigma.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	ګډ gaḍ.	ګډه gaḍăh.
Formativ	ګډ gaḍ.	ګډې gaḍē.
Vocativ	اى ګډه ai gaḍah.	اى ګډې ai gaḍē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	ګډ gaḍ.	ګډې gaḍē.
Formativ	ګډو gaḍō.	ګډو gaḍō.
Vocativ	اى ګډو ai gaḍō.	اى ګډو ai gaḍō.

Wird hingegen das Adjectivum **substantivisch** gebraucht, so bildet es einen regelmässigen Nom. Plural masc. in ān, wie ګډان gaḍān, Formativ ګډانو gaḍānō oder gaḍō, Vocativ اى ګډانو ai gaḍānō oder gaḍō.

Unregelmässige Bildungen.

Es gibt im Paṣ̌tō eine Anzahl **einsylbiger** Adjective, welche die Vocale و (ō oder ū) und ى (ī) enthalten, die das Femininum Singular, den Formativ Sing. masc., den Nominativ Plur. masc.

sowie den Formativ Plural masc. auf eine unregelmässige Weise bilden.

Bei den nachstehenden Adjectiven [1]), welche den Vocal و (ō, ū) enthalten, tritt im Feminin Sing. das ursprünglich kurze a wieder zu Tage, das im Sing. masc. zu ō oder ū verdumpft worden ist [2]), z. B. پوخ pōχ masc. reif, fem. پخه paχăh (Hindī पका pakā, Sansk. पक्क), davon der Nominativ Plur. fem. regelmässig پخې paχē. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet پاخه pāχah, nach Art der Substantiva masc. mit verdumpftem ū (siehe § 12, 1.), ebenso der Nominativ Plural پاخه (siehe § 10. 1, c); der Formativ Plur. masc. dagegen lautet پخو paχō, indem das schwere Formativ-Affix ō die Dehnung des voranstehenden Vocals aufhebt; ebenso der Formativ Plural fem. regelmässig پخو paχō, von dem Nom. Plural پخې paχē. Am deutlichsten tritt der ursprünglich kurze Vocal im **Vocativ** masc. Sing. zu Tage اَی پخه ai paχah, wo der Ton ebenfalls nach hinten eilt, und desshalb die Dehnung erschwert.

Einige Adjectiva, welche ī enthalten, verwandeln auf ähnliche Weise das ī im Fem. Sing. in ă, wie ترِيخ trīχ bitter, fem. ترخه tarχăh, davon Nom. Plur. fem. regelmässig ترخې tarχē, und Formativ Plur. fem. ترخو tarχō. Der Formativ Sing. masc. dagegen lautet ترخه tarχah (zum Unterschied von ترخه tarχăh fem.) und der Nom. Plural masc. ebenfalls ترخه tarχah, Formativ Plur. masc. davon ترخو tarχō.

---

1) Bei denjenigen einsylbigen Adjectiven, in welchen ō ursprünglich ist, tritt natürlich auch keine Vocalveränderung ein, z. B. روغ rōγ gesund; fem. روغه rōγăh etc.

2) Nur wenige Adjectiva bleiben im fem. Sing. ohne den bezeichneten Vocalwechsel, während im Plural masc. derselbe eintritt, wie پوس pōs, fem. پوسه pōsăh, Nom. Plural masc. dagegen پاسه pāsah.

Diese letztere Classe hat Herr Raverty gänzlich übersehen und sein § 87 muss danach ergänzt werden; allerdings ist ihre Anzahl eine geringe, aber nichtsdestoweniger wichtig für die grammatische Erkenntniss des Paṣ̌tō.

Paradigma I.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	پوخ pōχ reif.	پخه paχāh.
Formativ	پاخه pāχah.	پخى paχē.
Vocativ	اى پخه ai paχah.	اى پخى ai paχē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	پاخه pāχah.	پخى paχē.
Formativ	پخو paχō.	پخو paχō.
Vocativ	اى پخو ai paχō.	اى پخو ai paχō.

Paradigma II.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	تريخ trīχ bitter.	ترخه tarχāh.
Formativ	ترخه tarχah.	ترخى tarχē.
Vocativ	اى ترخه ai tarχah.	اى ترخى ai tarχē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	ترخه tarχah.	ترخى tarχē.
Formativ	ترخو tarχō.	ترخو tarχō.
Vocativ	اى ترخو ai tarχō.	اى ترخو ai tarχō.

Nach den voranstehenden Paradigmata werden die folgenden Adjectiva flectirt, von denen wir die gebräuchlichsten anführen. Der Formativ Singular masc. ist immer identisch mit dem Nom. Plural masc., wesshalb wir denselben nicht besonders bezeichnen; der Nom. Plur. fem. wird immer regelmässig vom Feminin Singular abgeleitet.

Masc. Sing.	Fem. Sing.	Masc. Plural.
پروت prōt gefallen.	پرته pratāh.	پراته prātah.
پوس pōs saft.	پوسه posāh.	پاسه pāsah.
پوست pōst „	پوسته pōstāh.	پاسته pāstah.
	پسته pastāh.	
ترېو trīv sauer.	تروه tarvāh.	تروه tarvah.
څورب ṭōrb fett.	څربه ṭarbāh.	څاربه ṭārbah.
خوږ χōž süss.	خوږه χvažāh.	خواږه χvāžah.
درون drūn / دروند drūnd } schwer.	درنه dranāh.	درانه drānah.
روست rōst verrottet.	رسته rastāh.	راسته rāstah.
	روسته rōstah.	
روڼ rūṇ hell.	رڼه raṇāh.	راڼه rāṇah.
ړوند ṛūnd blind.	ړنده ṛandāh.	ړانده ṛāndah.
زوړ zōṛ alt.	زړه zaṛāh.	زاړه zāṛah.
سپور spōr beritten.	سپره sparāh.	سپاره spārah.
سور sūr roth.	سره sarāh.	ساره sārah.
سور sōr beritten.	سوره svarāh.	سواره svārah.
سوړ sōṛ kalt.	سړه saṛāh.	ساړه sāṛah.
شین šīn grün.	شنه šnāh.	شنه šnah.
کوږ kōž krumm.	کږه kažāh.	کاږه kāžah.
کوڼ kōṇ taub.	کڼه kaṇāh.	کاڼه kāṇah.
لوند lūnd nass.	لنده landāh.	لانده lāndah.
موړ mōṛ satt.	مړه maṛāh.	ماړه māṛah.
ووړ vōṛ klein.	وړه vaṛāh.	واړه vāṛah.

Einige Adjectiva werden, ihrer Bedeutung nach, immer mit dem

Plural des betreffenden Substantivs construirt, wie ټول masc. alle, fem. ټوله ṭōlah; Formativ plur. com. ټولو ṭōlō.

2. Adjectiva auf ai.

Die Adjectiva, welche auf ai auslauten, bilden ihr Femininum, wie schon § 9, 2 ausgeführt worden ist, entweder auf aī oder auf e (i), wonach sich die weitere Flexion derselben richtet. Die erstere Bildung herrscht bei den reinen Adjectiven vor, die zweite bei allen Participiis Praesentis und Perfecti.

Paradigma I.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	ړومبی vṛumbai der Erste.	ړومبئی vṛumbaī.
Formativ	ړومبی vṛumbī.	ړومبئی vṛumbaī.
Vocativ	اَی ړومبیه ai vṛumbaiah.	اَی ړومبئی ai vṛumbaī.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	ړومبی vṛumbī.	ړومبئی vṛumbaī.
Formativ	ړومبیو vṛumbiō.	ړومبئو vṛumbaiō.
	ړومبو vṛumbō.	ړومبو vṛumbō.
Vocativ	اَی ړومبیو ai vṛumbiō.	اَی ړومبئو ai vṛumba-iō.
	ړومبو — vṛumbō.	ړومبو — vṛumbō.

Paradigma II.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	وړی vaṛai getragen.	وړی vaṛe oder وړ vaṛe.
Formativ	وړی vaṛī.	وړی vaṛī.
Vocativ	اَی وړیه ai vaṛaiah.	اَی وړی ai vaṛī.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	وړی vaṛī.	وړی vaṛī.
Formativ	وړیو vaṛiō (vaṛō).	وړیو vaṛiō (vaṛō).
Vocativ	اَی وړیو ai vaṛiō.	اَی وړیو ai vaṛiō.

3. Die Adjectiva auf ā, ī, ū, ō, au bleiben durchaus unverändert in beiderlei Geschlechtern, sowohl im Singular als im Plural; im Formativ Plural hängen sie das Formativ-Affix ō an den Stamm selbst.

4. Die Adjectiva auf e bilden ihr Feminin Sing. auf ah, wobei jedoch e gewöhnlich ausgestossen und euphonisches y eingeschaltet wird; im übrigen sind sie ganz regelmässig.

Paradigma.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	بَڐَائی badāe gross.	بَڐَایَه badāyah (badāeah).
Formativ	بَڐَائی badāe.	بَڐَایی badāyē.
Vocativ	اَی بَڐَایَه ai badāyah (badāeah).	اَی بَڐَایی ai badāyē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	بَڐَائی badāe.	بَڐَایی badāyē.
Formativ	بَڐَایو badāyō.	بَڐَایو badāyō.
Vocativ	اَی بَڐَایو ai badāyō.	اَی بَڐَایو ai badāyō.

5. Die Adjectiva auf ah

lauten im Fem. Sing. auf āh aus, was zwar wohl in der Aussprache gehört, aber gewöhnlich durch die Schrift nicht wieder gegeben wird. Ihre Flexion richtet sich daher ganz nach der Analogie der Nomina masc. auf ah und der Feminina auf āh.

Paradigma.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	اُوڐه ūdah schlafend.	اُوڐَه ūdāh.
Formativ	اُوڐه ūdah.	اُوڐی ūdē.
Vocativ	اَی اُوڐه ai ūdah.	اَی اُوڐی ai ūdē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	اُوڐه ūdah.	اُوڐی ūdē.
Formativ	اُوڐو ūdō.	اُوڐو ūdō.
Vocativ	اَی اُوڐو ai ūdō.	اَی اُوڐو ai ūdō.

Herr Raverty hat nach seiner Weise das Kapitel von den Adjectiven abgehandelt, dabei aber die eigentliche **Formenlehre** ganz ausser Acht gelassen, was die eingestreuten Paṣ̌tō-Citate nicht zu ersetzen vermögen. Er hat auch die Bildung der **Diminutive** (§ 97) unter das Adjectivum subsumirt, wohin sie weder ihrer Form noch Bedeutung nach gehört.

Das Paṣ̌tō kennt keine **Comparativ-** noch **Superlativbildung** der Adjectiven, wie sie noch das Neupersische besitzt, sondern es schliesst sich auch in dieser Beziehung eng an die **neu-indischen** Sprachen an, welche den Comparativ und Superlativ auf eine den **semitischen** Sprachen analoge Weise ausdrücken. Der Comparativ wird dadurch gebildet, dass das verglichene Object durch die Partikeln لَه oder لَه ـــ نَه oder تَر tar in den **Ablativ** gesetzt wird, dem der Positiv des Adjectivs nachtritt, z. B. دَا سَړَی لَه تَغَه نَه لوَئِی دَی dieser Mann ist grösser als jener (wörtlich: dieser Mann ist gross vor jenem).

Der **Superlativ** wird auf dieselbe Weise wie der Comparativ gebildet, nur dass dem verglichenen Objecte ein Wort wie ټوَل ṭōl alle, حَد hād, Grenze etc. vorgesetzt wird, z. B. دَا سَړَی لَه ټوَل لوَئِی دَی dieser Mann ist der grösseste (wörtlich: dieser Mann ist gross vor allen). Das Nähere gehört nicht in die Formenlehre, sondern in die Syntax; aber diese ganze Bildung ist sehr bezeichnend für die sprachliche Stellung des Paṣ̌tō, welche ihm seinen Platz an der Seite der Prākrit-Sprachen Indiens anweist.

Wir dürfen aber auch dieses Kapitel nicht verlassen, ohne noch vorher einen Blick auf die Art und Weise geworfen zu haben, wie Herr Raverty die in seiner Grammatik eingewobenen Paṣ̌tō-Citate übersetzt hat. Wir wollen dabei, um den Leser nicht zu ermüden, nur seine gröbsten Uebersetzungsfehler herausheben, die für seine Kenntniss des Paṣ̌tō bezeichnend sind.

§ 89 übersetzt er das Paṣ̌tō-Citat:

پَه سرپوښ محل ننِّی نُور د آفتاب نوِی
پَه ډَکِی زړَه پَه دوَه غم سره چاک چاک

„Die Sonnenstrahlen dringen nicht durch das Dach des bedeckten Gebäudes.
Das Herz zerrissen und zerfleischt durch Einen Kummer ist gut.“

Es ist erstaunlich, was für Unsinn er dem Paṣ̌tō-Dichter aufbindet. Der Dichter vergleicht den Kummer mit einer Decke, die keinen

warmen Sonnenstrahl einlässt; so ist es auch mit dem Herzen, wenn nur Ein Kummer auf demselben (wie eine die Sonne d. i. Freude, abhaltende Decke) lastet. Die richtige Uebersetzung ist daher:
„An einem bedeckten Platze gibt es keinen Sonnenschein,
(So) wird das Herz durch Einen Kummer wohl ganz und gar zerrissen.“

§ 93 übersetzt er das Citat:

له ښو ښه غواړه اَحْمَد شاه

بد شيکه گڼه تر بڼې

„Verlange Vortrefflichkeit von den Guten, o Ahmad Schāh!
Uebel betrachte leichter als eine Feder!“
Der ganze Sinn dieser Zeilen ist dadurch entstellt. Es sollte heissen:
„Von den Guten verlange Gutes, o Ahmad Schah!
Die Schlechten betrachte leichter als eine Schwungfeder!“

§ 95 übersetzt er das Citat aus dem Gulistān:

لَه ټولو خلقو نه سړی په ښکلی ډیر ښه دی او تر ولړو خلقو نه سپی ډیر ناکار دی وَلې په صلاح دهوښیاران وفادار سپی غوره دی له بی وفا سړی نه

„Der Mensch nach allem Anschein ist das vortrefflichste der Geschöpfe und der Hund das verworfenste; jedoch mit der Zustimmung der Weisen ist ein dankbarer Hund weit besser als ein Mensch ohne Dankbarkeit.“

Einen solchen Schnitzer hätte Herr Raverty leicht vermeiden können, wenn er sich die Mühe genommen hätte, im Wörterbuche nachzuschlagen, was وَفا und وفادار bedeutet; von Dank oder Undank ist nirgends die Rede, wohl aber von Treue und Treulosigkeit; es sollte also heissen: „Ein treuer Hund ist weit besser als ein treuloser Mensch.“

§. 16.

VI. Die Zahlwörter.

Die Paṣ̌tō-Numeralien bieten interessante Vergleichungspuncte mit dem Zend einerseits, und mit den neu-indischen Sprachen andererseits dar, so dass wir daraus einen neuen Anhaltspunct für die sprachliche Stellung desselben zwischen beiden Sprachsippen gewinnen können.

I. Die Cardinalia.

Eins يَو yau oder yō; fem. يَوه yanāh.

Zwei دْوَه dvạh; fem. دوی dvē.

Drei دری drē oder در drē.

Vier څلور ṭalōr.

Fünf پنځه pinḍah.

Sechs شپږ špaž oder شپگ špag (östl.).

Sieben اووه ōvah oder اووه avvah (östl.).

Acht اته atah.

Neun نه nōh oder نهه nahah (östl.).

Zehn لس las.

Die Paṣ̌tō-Form یو weist auf das zendische aêva hin (siehe Bopp, Vergl. Gramm. I, 308.), während die neu-indischen Dialecte, sowie das Neupersische sich ganz an die Sanskritform (एक) anschliessen.

دوه dvah entspricht ebenfalls der Zendform dva (Sansk. ebenfalls dva), Hindī dō, Sindhī ḇa (dv = vv = b).

دری drē, Sansk. tri, Zend thri, Sindhī ṭrē, Hindī und Hindūstānī tīn (von dem Sansk. plur. neutr. त्रीणि).

څلور ṭalōr, Sansk. चतुर्, starke Form चत्वार्, daher die starke Zendform čathvār. Der ersteren Form entspricht das Paṣ̌tō ṭalōr, mit gewöhnlichem Uebergange des Dentalen in l. Die neu-indischen Sprachen weisen auf die Sanskritform चत्वार् zurück, wie Hindī चार् čār, Sindhī चारि čāre, während die neu-persische Form چهار an das Zend sich anschliesst.

پنځه pinḍah, Sansk. पञ्चन्, Zend pančan, Neupersisch پنج, Hindī पांच्, Sindhī पंज.

شپږ špaž oder špag, Sansk. षष्, Zend khsvas, Neupersisch شش, Hindī छह čhah, Sindhī छ oder छह (Sansk. ष = छ); die Paṣ̌tō-Form شپږ weist unmittelbar auf das zendische khsvas hin, indem khs in einfaches š, v dagegen, wie auch sonst, in p [1]) verwandelt worden ist, während das finale s in ږ ž übergegangen ist.

1) Umgekehrt wird p im Prākrit häufig in v verwandelt. Varar. II, 15.

اووه ōvah oder اَووه avvah, Sansk. सप्तन्, Zend haptan, Neupersich هفت. Das Paṣtō greift auch bei diesem Zahlworte auf das Zendische haptan zurück, haptan = happan = havvan (mit Assimilation von pt = pp, und Uebergang von pp in vv) = avvah, während umgekehrt die neu-indischen Sprachen sich enge an das Sanskrit anschliessen, als Hindī सात (i. e. saptan = sattan = sāt Varar. III, 1.), Sindhī सत्त.

اَته atah, Sansk. अष्टन्, Zend astan, Neu-persisch هَشت; Paṣtō durch Assimilation ursprünglich atta; ähnlich Hindī आठ āṭh und Sindhī अठ aṭha.

نُه nōh, Sansk. नवन्, Zend navan, Neu-persisch نُه, Hindī नव, Hindūstānī نَو nau, Sindhī नंवं nāvā.

لَس las, Sansk. दशन्, Zend daśan, Neu-persisch دَه, Hindī दश, Hindūstānī دَس, Sindhī डह ḍaha.

Das Paṣtō las unterscheidet sich von dem Hindūstānī 'das' allein durch den Uebergang des Dentalen in l. Ein ähnlicher Uebergang von d in r findet sich auch schon im alten Prākrit (Varar. II, 14) und in den neueren Sprachen Indiens, z. B. Prākrit eāraha, vāraha, tēraha, statt Sansk. ēkādaśa, dvādaśa, trayōdaśa, womit die Hindūstānī- und Sindhī-Zahlwörter übereinstimmen.

Was die Declination dieser Zahlwörter betrifft, so lautet يَو yau im Formativ Sing. masc. يَو yauṇ oder يَوه yauṇh, fem. يَوه yauăh, Formativ يَوِى yauē.

دوه dvạh, fem. دوى dvē; Formativ plur. com. دوو dvō. Die übrigen Zahlwörter sind generis com. und bilden den Formativ durch das Formativ-Affix ō, wie دريو drēō, څلورو ṭalōrō, پنځو pinḏ̣ō etc.

Elf يَولَس yaulas oder yōlas; يَوولَس yavōlas (westl.).

Zwölf دَوه‌لَس dvạhlas oder دوولَس dvōlas (westl.).

Dreizehn دِيارلَس diyārlas.

Vierzehن څوارلَس ṭvārlas.

Fünfzehn پِنځلَس pinḏahlas

Sechszehn شپاړلس špāṛlas oder شپاړس špāṛas (westl.).

Siebenzehن اُووه‌لس ōvahlas oder اَووه‌لس avvahlas.

Achtzehn اَته‌لس atahlas.

Neunzehn نُه‌لس nōhlas } oder نُونس nūnas (westl.)
نَهه‌لس nahalas }

Zwanzig شل šil.

Die Zahlen von 11—20 werden einfach zusammengesetzt, indem die Einer immer vor die Zehner treten, wie im Sanskrit und den verwandten Sprachen. Einzelne haben offenbar der Euphonie wegen eine etwas veränderte Form angenommen, wie دیارلس statt دریلس drēlas; in څوارلس ṭvārlas ist eine andere, leichtere Assimilation eingetreten, indem von der zu Grunde liegenden Form चत्वार् der Dental dem Labialen assimilirt worden ist.

In شپاړلس, contrahirt شپاړس, ist das finale s der Zendform kšvas in ṛ übergegangen (wohl durch das folgende l veranlasst), Sansk. षोडश, Hindūstānī سوله sōlah, Sindhī सोरहं sōrahā. Die Form نونس ist euphonische Aussprache statt نولس nūlas.

Auffallend ist شل šil, welches dem Paṣ̌tō ganz eigenthümlich ist; Sansk. विंशति, Zend vīsaiti, Neupersisch بيست bīst, Sindhī वीह, Hindūstānī بيس bīs, mit Abwerfung von ti und Contraction und Assimilation von vinš in vīha oder bīs. Im Paṣ̌tō scheint umgekehrt die Sylbe vi abgeworfen und šati, mit Uebergang des Dentalen in l, in šil verwandelt worden zu sein. Diess gilt jedoch nur von der allein stehenden Form; in den zusammengesetzten Zahlen, 21, 22 etc. tritt wieder die ursprüngliche Form zu Tage, ويشت vīšt, welche mit dem Neupersischen بيست, Sindhī vīha und Hindūstānī bīs identisch ist.

Ein und zwanzig يو ويشت yau vīšt.

Zwei und zwanzig دوه ويشت dvah vīšt.

Drei und zwanzig در ويشت drē vīšt.

Vier und zwanzig	څلیر وِیشت	ṭalēr vīšt.
Fünf und zwanzig	پِنځه وِیشت	pinḍah vīšt.
Sechs und zwanzig	شپږ وِیشت	špaž vīšt.
Sieben und zwanzig	اووه وِیشت	ōvah vīšt.
Acht und zwanzig	اَتَه وِیشت	atah vīšt.
Neun und zwanzig	نه وِیشت	nūh vīšt.
Dreissig	دیرش	dērš.

Die Form دیرش dērš ist offenbar eine Contraction statt دیرشت dēršt, indem wieder das t von शत abgeworfen worden ist, darauf weist auch das Sindhī ṭrīha, und das Hindūstānī tīs hin.

Ein und dreissig	یَو دیرش	yau dērš.
Zwei und dreissig	دوَه دیرش	dō dērš.
Drei und dreissig	درِ دیرش	dre dērš.
Vier und dreissig	څلوَر دیرش	ṭalōr dērš.

etc. etc. etc.

Vierzig	څلویښت	ṭalvēṣt.

In der Form څلویښت ṭalvēṣt hat sich das ursprüngliche t wieder erhalten, während umgekehrt څل ṭal ganz der Hindūstānī-Bildung चार (Sindhī चारि) entspricht, mit Uebergang von r in l und Verkürzung des langen ā.

Statt der Form څلویښت gebraucht jedoch das gemeine Volk sehr häufig eine Multiplication, دوَه شلَه dvah šilah, zweimal zwanzig; ebenso für sechszig: درِ شلَه dre šilah, dreimal zwanzig etc., was ganz an die Zusammensetzung der Zehner in der Kāfir-Sprache erinnert; vergleiche meinen Aufsatz: Ueber die Sprache der Kāfirs im indischen Caucasus, B. XX, 377 ff.

Fünfzig	پَنځوس	panḍōs.

Sanskrit pančāšat, Zend pančāšata, Neupersisch پنجاه, Sindhī

panjāha, Hindūstānī pacās; in den drei letzteren Bildungen ist das finale t wieder durchweg ausgestossen.

Sechzig شپېته špētah.

Sanskrit ṣaṣṭi, Zend khsvasti, Neupersisch شَشْت, Sindhī saṭhe, Hindūstānī sāṭh. Die Paṣ̌tō-Form greift auf das Zend zurück, mit Uebergang von v in p.

Siebenzig اويا aviā.

Sanskrit saptati, Zend haptāiti, Neupersisch هَفْتاد, Sindhī sattare, Hindūstānī sattar. Im Paṣ̌tō ist das finale t wiederum abgeworfen worden, pt in vv assimilirt und vor dem finalen ā ein euphonisches y eingeschaltet worden. Die ursprüngliche Verdoppelung des v hat sich jedoch wieder verloren, da sie in der Aussprache nicht stark genug vernommen werden kann; man findet jedoch auch noch اوِّيا avviā geschrieben, was die ältere (und zugleich richtigere) Schreibweise ist. Das initiale h (=s) wird im Paṣ̌tō gewöhnlich abgeworfen.

Achtzig اتيا atiā (atiyā).

Sanskrit aśīti, Zend aśtāiti, Neupersisch هَشْتاد, Sindhī asī, Hindūstānī assī. Das Paṣ̌tō schliesst sich auch hierin an das Zend an, mit Assimilation von śt in tt, so jedoch, dass die Verdoppelung wieder in den Hintergrund getreten ist.

Neunzig نوى navī oder navē.

Sanskrit navati, Zend navaiti, Neupersisch نَوَد, Sindhī navē, Hindūstānī navvē.

Hundert سل sil oder sal.

Sanskrit śata, Zend śata, Neupersisch صَد. Die Paṣ̌tō-Form sil oder sal ist auf dieselbe Weise gebildet, wie شل zwanzig, indem t einfach in l verwandelt worden ist. سل wird jedoch im Paṣ̌tō nur in der Einzahl gebraucht; sollen mehrere Hunderte ausgedrückt werden, so wird die Form سَوْ (auch صَوْ geschrieben), Plural سَوَ sava oder سَوَه savah, angewendet, welche auf die Prākrit-Sprachen Indiens hinweist. शत wird im Prākrit सद = सअ, Sindhī सउ sau, Hindūstānī سَوْ sau oder سَى sai.

Zweihundert دُوَه سَوَ dvạh sava.

Dreihundert دَرِ سَوَ dre sava oder تیرِسْو tēr sil oder تیرِصْو.

Vierhundert څلور سَوَ tsalōr sava oder څُونْسُو tsūnsū (څُونْصُو).

Fünfhundert پِنْځَه سَوَ pindzah sava oder پُونْسُو (پُونْصُو) pūnsū.

Sechshundert شْپَږ سَوَ špaž sava.

etc. etc. etc.

Tausend زر zar.

Sanskrit sahasra, Neupersisch هَزار, Hindūstānī هَزار, Sindhī dagegen sahassu (nach dem Prākrit सहस्स). Im Paštō ist die Sylbe saha von sahasra abgeworfen worden, wie vī in vĭšati = Paštō šil.

Zwei Tausend دُوَه زَرَه dvạh zarah.

Drei Tausend دَرِ زَرَه dre zarah.

Ein anderer Plural von زر ist زَرْګُونَه, welcher aber nur allgemein „Tausende" bedeutet (wörtlich: tausendfach; es ist daher stricte kein Plural). Der regelmässige Plural von زر ist vielmehر زَرُونَه zarūnah.

Für Hunderttausend wird das indische لَک lak (Hindūstānī لاکھ lākh, Sindhī lakhu, Sansk. लक्ष) gebraucht; zwei Hundert Tausend, دُوَه لَکَه dvạh lakah etc.; der regelmässige Plural von لَک ist لَکُونَه lakūnah.

Auch das indische کَرُوړ karōṛ (Sansk. कोटि) ein Hundert Lakhs = zehn Millionen, wird im Paštō gebraucht.

II. Die Ordinalia.

Die Ordinalzahlen werden im Paštō, wie im Neupersischen, durch Anhängung der Endsylbe am (verkürzt aus tam oder tham) gebildet.

Die erste Ordinalzahl hat eine starke Umwandlung durchlaufen:

Der Erste وړُمْبَی vṛumbai, fem. vṛumbaī.

" " ړُمْبَی ṛumbai, fem. ṛumbaī.

Sansk. prathama, Zend frathemō; im Paštō ist p wieder in v

übergegangen, th = h elidirt und nach m ein Labial (b) eingeschaltet worden, um demselben mehr Halt zu geben. Daneben ist auch rumbai im Gebrauch, wo der Halbvocal v schon abgeworfen ist.

Neben diesen beiden ārischen Bildungen wird auch das arabische Ordinalzahlwort اَوَّل avval häufig gebraucht.

Die anderen Ordinalzahlwörter werden ganz regelmässig gebildet:

Der Zweite دوَيَم dvayam, fem. دوَيَمه dvayamāh.

Der Dritte دريَم drēyam.

Der Vierte څلورَم ṭalōram.

Der Fünfte پِنځَم pinḍam.

Der Sechste شپږَم špažam.

Der Siebente اوومَ ōvam.

Der Achte آتَم atam.

Der Neunte نُهَم nōham.

Der Zehnte لَسَم lasam.

Der Zwanzigste شِلَم šilam.

etc. etc. etc.

III. Bruchzahlen.

Ein Viertel پاو pāō; Hindūstānī ebenfalls pāō, Sindhī pāu, Sansk. पाद.

Ein Halb نيم nīm (pers.).

Drei Viertel درِ پاو dre pāva.

Fünf Viertel پِنځه پاو pindah pāva.

Anderthalb يَو نيم yau nīm.

Ein und drei Viertel پاو کم دوه pāō kam dvaḥ (wörtlich: Ein Viertel weniger zwei).

Drei und drei Viertel پاو کم څلور pāō kam ṭalōr (Ein Viertel weniger vier).

IV. Distributiva.

Diese werden im Paṣ̌tō dadurch gebildet, dass man die Cardinalzahl wiederholt, z. B. دوه دوه dvah dvah, je zwei, zu zwei پنځه پنځه pinḍah pinḍah, je fünf, zu fünf.

Will man dagegen eine Zahl nur ganz allgemein ausdrücken, so setzt man ihr die Praeposition په pah vor, z. B. په سل in Hundert, hundertmal; په زرګونو pah zargūnō in Tausenden; په لکونو in hunderttausenden.

Will man umgekehrt eine Zahl bestimmt abgrenzen (so viel und nicht mehr), so wiederholt man die betreffende Zahl mit der Praeposition په, z. B. دوه په دوه dvah pah dvah zwei durch zwei = nur zwei (keine drei).

§. 17.

VII. Die Fürwörter.

I. Persönliche Fürwörter.

Die persönlichen Fürwörter des Paṣ̌tō sind entweder für sich stehende (pronomina absoluta) oder angehängte (pronomina suffixa). Die letztere Classe gebraucht das Paṣ̌tō in sehr ausgedehntem Masse, und stimmt in der Anwendung derselben ganz mit dem Neupersischen und dem Sindhī überein, die beiden einzigen ārischen Sprachen, ausser dem Paṣ̌tō, welche den Gebrauch der Suffixa kennen.

1. Pronomina absoluta.

زه zah ich (com.).

Singular.

Nom. زه zah ich.

Gen. د ما da mā; ځما ḍmā; د ځما da ḍmā.

Dat. ما ته, له, لره mā tah, lah, larah: mir.

وما ته, وته, ولره vą mā tah, „ „ „

oder:

را, را ته, را له, لا له, را لره rā, rā tah, rā lah, lā lah, rā larah.

Instrum. ما durch mich.

Accus. مَا mich.

Ablat. لَه مَا, لَه مَا نَه lah mā, lah mā nah.

P l u r a l.

Nom. مُونگَه, مُونگ mūngah, mūng; auch mungah, mung (östl.).

مُوږَه, مُوږ mūžah, mūž (westl.): wir.

Genit. دَ مُونگَه, ځمُونگَه da mūngah, ḍmūngah (östl.): unser.

دَ مُوږَه, ځمُوږَه da mūžah, ḍmūžah (westl.) „

Dativ مُونگَه تَه, مُونگ تَه mūngah tah, mūng tah etc.: uns.

مُوږَه تَه, مُوږ تَه mūžah tah, mūž tah etc. „

oder:

etc. رَا, رَا تَه, رَا لَه rā, rā tah, rā lah etc.

Instrum. مُونگَه, مُونگ mūngah, mūng: durch uns.

مُوږَه, مُوږ mūžah, mūž „ „

Accus. مُونگَه, مُونگ mūngah, mūng: uns.

مُوږَه, مُوږ mūžah, mūž „

Ablat. لَه مُونگَه, مُونگ lah mūngah, mūng: von uns.

لَه مُوږَه, مُوږ lah mūžah, mūž „ „

زَه zah ich, weist zunächst auf das Zendische azĕm hin; Sansk. aham, Prâkrit verkürzt हं; Neupersisch dagegen مَن, Hindūstānī مَيں maĩ, Sindhī ãũ; in der Kāfir-Sprache ei (griechisch ἐγώ, Deutsch ich; Englisch I).

Die übrigen Casus werden durch مَا mit den nöthigen Praefixen und Postfixen gebildet, welchem der Sansk. und Zendische Accusativ mā zu Grunde liegt.

In dem Genitiv Sing. ځمَا ḍmā (com.) scheint ځ ḍ ein blosser euphonischer Vorschlagsconsonant zu sein, wie s in سْتَا stā, weil es auch wieder mit dem Praefix دَ verbunden werden kann, دَ ځمَا da ḍmā. Die Bildung des Plural مُونگَه, مُونگ (östl.) und مُوږ,

مُوږ (westl.), welche ganz die Spur des Zend (vaēm) wieder verlässt, ist schwer zu erklären. Die Urform scheint mir jedenfalls in dem westl. مُوږ mūž zu suchen zu sein, und n in مُونږ mūng ein euphonischer Nasal. Dieses مُوږ kommt am nächsten dem Lithauischen mes, das Bopp für eine Abbreviation von sma hält; Genit. und Ablativ im Lithanischen musū. Auch das Aeolische ἄμμες streift nahe an die Pašto-Form (nur dass letzteres die Sylbe ἀμ- abgeworfen hat) und zeigt die Vermittelung mit dem Sansk. अस्मे (Prākrit अम्हे, durch Versetzung des म = ह). Die neuindischen Sprachen zeigen verschiedene Formen; Hindūstānī هَم ham, Sindhī असीं asī, das wieder mehr an das Sansk. अस्मे sich anschliesst; Kāfir: ima.

Eine eigenthümliche Erscheinung im Pašto ist, dass für den Dativ Singular und Plural entweder رَا rā allein, oder auch mit den Postfixen des Dativs gebraucht wird. Ein gleiches findet statt bei dem Pronomen der zweiten und dritten Person, wo auf dieselbe Weise دَر dar und وَر var gebraucht werden. Es kann wohl kaum zweifelhaft sein, dass wir in دَر das persische تُرا turā und in وَر var das persische اُورا ūrā zu suchen haben. Wenn dem so ist, so würde dieser Umstand auch das nöthige Licht auf رَا rā werfen: رَا würde demnach für مَرَا marā stehen, mit Abwerfung von m. Auffallend wäre dabei nur, dass an diese Dativ-Form wieder Dativ-Postfixe angehängt worden wären. Man könnte aber dabei annehmen, dass die ursprüngliche Dativ-Bildung mehr in den Hintergrund getreten, und die Form رَا als Formativ des Pronomens der ersten Person wieder nach der allgemeinen Declinationsmethode behandelt worden wäre. Für diese Annahme scheint jedenfalls der Umstand zu sprechen, dass in erster Linie رَا als Dativ ohne alle Postfixe gebraucht wird, wie auch دَر und وَر, dass also eine weitere Anhängung von Postfixen erst später in Gebrauch gekommen zu sein scheint. Im heutigen Sprachgebrauch des Pašto freilich werden رَا, دَر und وَر, neben ihrem Dativischen Gebrauch, der immer noch der erste und vorherrschende ist, auch ganz allgemein als die Formative (Sing. und Plural) ihrer resp. Pronomina angewendet, und

mit Praefixen und Postfixen verbunden, wie die regelmässigen Formative des Singular und Plural.

Zu bemerken ist noch, dass man statt زَ لَرَه euphonisch auch لا لَرَه lā larah spricht; eine ähnliche euphonische Aussprache tritt auch bei دَرَ und وَرَ ein, wie wir später sehen werden.

Was Herr Raverty in § 106 behauptet, ist mir ganz unverständlich; Ich will daher seine eigenen Worte hieher setzen:

„Die nicht flectirte Form dieses Pronomens (i. e. زَه) wird manchmal für den D a t i v gebraucht, indem das Pronominal-Affix م (beschrieben in § 135) mit dem Zeitwort auch den objectiven Casus bezeichnet.“ Ich muss es jedem Leser selbst überlassen, den Sinn dieses Paragraphen herauszufinden. Also زَه soll auch manchmal für den D a t i v stehen! Das Citat, das Herr Raverty zur Begründung dieser Regel beibringt, lautet:

زه د يار غمونو هسې هډو پوست کړم
لکه ونه په خزان کښې شي بې برګه

welches er folgendermassen übersetzt:

„Die Sorge und Angst, die ich wegen meiner Geliebten erdulde,
hat mich zu Haut und Bein reducirt,
Wie der Baum im Herbste ohne Laub wird.“

Die Uebersetzung, abgesehen von der schwülstigen Umschreibung, mit der er seine grammatische Unwissenheit zu verdecken sucht, ist sonst richtig; sein afghānischer Munshī hat ihm richtig vorübersetzt, nur kann man nicht einsehen, wie seine Uebersetzung zu seiner Regel passen soll: denn seine Uebersetzung zeigt auf jeden Fall einen A c c u s a t i v, und keinen Dativ. Der Grundirrthum aber liegt darin, dass Herr Raverty diese ganze Tempusbildung (کړم) missverstanden hat (vergl. § 453 seiner Grammatik); زَه ist und bleibt Nominativ, und wird niemals statt eines Accusativs, noch viel weniger statt eines D a t i v s gesetzt; auch bezeichnet م k e i n e s w e g s einen o b j e c t i v e n C a s u s (soll doch wohl den Accusativ heissen), sondern es dient beim Verbum e i n z i g und a l l e i n dazu, die e r s t e P e r s o n des S i n g u l a r zu bezeichnen; alles andere ist pure Einbildung von Hrn. Raverty. کړم ist nicht gleich dem Hindūstānī مجھے کوکيا wie es ihm sein Munshī ganz richtig im Hindūstānī hat übersetzen müssen; in diesem Falle wäre freilich

کړه entweder sinnlos oder müsste gleich dem Hindūstānī مجهے کو als Dativ oder Accusativ (daher sein geschraubter Ausdruck: objectiver Casus) gefasst werden; م müsste dann auch wieder Dativ oder Accusativ sein, und das eine oder andere wäre überflüssig. Zum Glück aber existirt dieser Unsinn nur in Herrn Raverty's Kopf.

کړم krąm ist ein ganz regelmässiges Imperfect Passivi (wenn schon davon in Herrn Raverty's Grammatik nichts zu finden ist) und bedeutet: fiebam. Wir können uns an diesem Orte auf die Bildung dieser Tempora nicht einlassen, werden sie aber am geeigneten Orte über allen Zweifel sicher stellen. Das Sindhī gebraucht ganz dieselbe Passivbildung, wie das Pąṣ̌tō, obschon sie im Hindūstānī und den andern verwandten Dialecten gänzlich fehlt.

Die Uebersetzung des angeführten Pąṣ̌tō-Citates lautet daher wörtlich:

„Ich wurde durch die Bekümmernisse um den Freund so zu Bein und Haut gemacht,
Wie ein Baum im Herbst ohne Laub wird."

تهٔ tah du.

Singular.

Nom. تهٔ tah, du.

Genit. دَ تا da tā; ستا stā; auch ښتا stā; دَ ستا da stā; dein.

Dativ تا تهٔ, تا لهٔ, تا لرهٔ tā tah, tā lah, ta larah; dir.

وَتا تهٔ, وَتا لهٔ, وَتا لرهٔ vą tā tah, vą tā lah, vą tā larah dir.

oder:

دَر, دَرتهٔ; دَرلهٔ, دَرلرهٔ dar, dar tah; dar lah, dar larah.

دَ لهٔ, دَ لرهٔ; — — euphonisch — — da lah, da larah.

Instrum. تا tā durch dich.

Accus. تا tā dich.

Voc. اَیْ تا, وُ تا ai tā, vō tā o du!

Ablat. لهٔ تا, لهٔ تا نه lah tā, lah tā nah von dir.

Plural.

Nom. تاسو, تاسُ; تاسې, تاسې tāsū, tāsū; tāsē, tāsē; ihr.

Genit. ستاسو, ستاسُ; دَ ستاسُ, دَ تاسُ stāsū, stāsū; da stāsu, da tāsu

ستاسې, ستاسې stāsē, stāsē; euer.

Dativ etc. تاسو ، تاس ته ، له ، لره tāsū, tāsu tah, lah, larah; euch.

etc. تاسی ، تاسِ ته ، له ، لره tāsē, tāse tah, lah, larah; „

oder:

etc. در ، در ته ؛ در له ، در لره dar, dar tah; dar lah, dar larah.

د له ، د لره; — euphonisch — da lah, da larah.

Instrum. تاسو ، تاس tāsū, tāsu durch euch.

تاسی ، تاسِ tāsē, tāse „ „

Accus. تاسو ، تاس tāsū, tāsu euch.

تاسی ، تاسِ tāsē, tāse „

Vocativ اَی تاسو ، تاس ai tāsū, tāsu o ihr!

اَی تاسی ، تاسِ ai tāsē, tāse „

Ablativ لہ تاسو ، تاس lah tāsū, tāsu von euch.

لہ تاسی ، تاسِ lah tāsē, tāse „ „

Das Fürwort der zweiten Person تہ tah schliesst sich eher an die Prākritform तं, als an das Zendische tūm (Sansk. tvam) an. Der Formativ تا weist auf den Sansk. Accus. tvā, Zend thvā hin (griechisch τέ, lateinisch te).

In der Genitivform ستا (oder ستا) scheint s ein blosser euphonischer Vorschlagsconsonant zu sein (wie ج d in ځما), da sich daneben auch noch د ستا da stā im Gebrauch findet.

Auffallend sind die Pluralbildungen تاسو (تاس) und تاسی, zu denen sich in den verwandten Sprachen keine Analogien vorfinden. Sie scheinen aus dem Stamme تہ (= तं) und dem angehängten (ursprünglichen Pronomen) स्म gebildet zu sein, das auf ähnliche Weise auch im Prākrit zur Casusbildung der Fürwörter beigezogen wird; siehe Bopp, Vergl. Gramm. II, 333. 334. So lautet der Plur. Nom. im Prākrit तुम्हे, statt तुस्मे. Der Plur. تاسو ist daher ganz auf dieselbe Weise gebildet, wie der Plur. مور (مونږ) der ersten Person.

Ueber ثَرْ, ثَرَ تَه etc. ist schon beim ersten Fürwort das Nöthige bemerkt worden.

Das Paṣ̌tō besitzt kein selbstständiges Fürwort der dritten Person, sondern gebraucht statt dessen gewöhnlich das Demonstrativum هَغَه hayah, jener, jene, jenes; er, sie, es; siehe das Folgende. Als Ueberrest eines ursprünglichen Pronomens der dritten Person ist وَر var (das wir oben mit dem Neupersischen اُورا ū-rā verglichen haben) zu betrachten, das zunächst nur den Dativ des Singular und Plural vertritt, aber auch ganz allgemein als Formativ des Sing. und Plural der dritten Person gebraucht, und mit Praefixen und Postfixen verbunden wird.

2. Pronomina suffixa.

Neben den absoluten Fürwörtern gebraucht das Paṣ̌tō angehängte Fürwörter, sogenannte Suffixa, wie das Neupersische und insbesondere das Sindhī, mit welch letzterer Sprache das Paṣ̌tō in der Anwendung derselben auf eine merkwürdige Weise übereinstimmt.

Diese Suffixe können jeden Casus vertreten, mit Ausnahme des Nominativs und Vocativs, gerade wie im Sindhī, und sich an ein beliebiges Wort im Satze anreihen, so jedoch, dass diejenigen Suffixe, welche ein Pronomen possessivum (i. e. Genitiv) vertreten, dem betreffenden Nomen entweder unmittelbar vor oder nachgesetzt werden.

Eigenthümlich für die Schreibweise des Paṣ̌tō jedoch ist es, dass diese Suffixe nicht unmittelbar mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel (mit Ausnahme einiger Praefixe und Postfixe) in Ein Wort zusammengeschrieben, sondern selbstständig gesetzt werden.

Singular.

Erste Person: مِ od. مي me od. mē, mein, durch mich, mich etc.

Zweite Person: دِ oder دي de od. dē, dein, durch dich, dich etc.

Dritte Person: يَه yah (westl.) يې yē (östl.) sein, durch ihn, ihn etc.

Plural.

Erste Person: مُو mū, مه muh, اُم um, unser, durch uns, uns etc.

Zweite Person: مُو mū, مه muh, euer, durch euch, euch etc.

Dritte Person: يَه (westl.) yah, يې yē (östl.), ihr, durch sie, sie etc.

Das Suffix der ersten Person Singular مِ (مي) mē ist nur ver-

schiedene Schreibweise) stimmt ganz mit dem persischen َم am (m), Sindhī mē, überein, und das Paṣ̌tō nähert sich hierin wieder, im Gegensatz zu dem absoluten Pronomen زه zah, dem Prākrit (मे Genitiv und Instrument. im Prākrit, ebenso im Sanskrit).

Das Suffix der zweiten Person Singular دِ (دې) ist gleichfalls identisch mit dem persischen Suffix َت at (t); im Sindhī wird bloss ē als Suffix der zweiten Person Sing. gebraucht, indem त nach den allgemeinen Regeln elidirt wird; auch dieses Suffix weist ursprünglich auf den Sanskritischen Genitiv ते zurück, wie mē.

Das Suffix der dritten Person Singular und Plural يه yah, wie es im Westen, und ئې[1] yē, wie es im Osten gesprochen wird, beurkundet eine merkwürdige Uebereinstimmung mit dem Prākrit. Im Prākrit findet sich noch (vergl. Lassen, Instit. Ling. Prāk. S. 327. 5 und Varar. VI, 11. 12) die abgekürzte Form des Genit. से, statt अस्य (= तस्य) und सिम् statt des Genitivs Plural तेषाम्, eine Form, die allerdings nicht von अस्य verkürzt ist, sondern nach Bopp, Vergl. Gramm. II, 342, auf die Basis स्व (से = स्वे) zurückzuführen ist[2]). Im Paṣ̌tō nun sind beide Genitive से und सिम् in Eine Form zusammengezogen, dadurch aber der Unterschied des Singular und Plural verwischt worden. Das Neupersische َش and das Sindhī सि weisen auf dieselbe Quelle zurück; im Paṣ̌tō ist h = s ausgefallen, was sich auch sonst öfter nachweisen lässt. Das persische Plural-Suffix ایشان weist, im Gegensatz zu َش, wieder auf एष zurück. Auch im Sindhī lautet das Suffix der dritten Person Plural verschieden von dem des Singulars, nämlich नि (nē), welches, wie es mir scheint, auf das Thema न (Prākrit ण, Lassen, S. 325) zurückzuführen ist. Im Pāli findet sich noch vollständiger die Form na in

---

1) Die Schreibweise ئې ist eigentlich falsch, es sollte يې geschrieben werden; allein es wird so in allen östlichen Handschriften geschrieben gefunden.

2) Vergleiche das Lateinische sui, se.

dem Genitiv Plural nēsā, statt tēsā; wie nun der Sindhī Genitiv Plural तनि aus tēsā, Prākrit ताण, verkürzt worden ist, ebenso ist नि oder न aus nēsā (die Prākrit-Form ist णेहिं) zusammengezogen worden.

Das Suffix der e r s t e n Person Plural مُو mū oder مه muh, oder auch اَم um, entspricht dem persischen ما mā, Sindhī dagegen sā (sī) oder ū. Wie das Neupersische ما eine Verkürzung des sanskritischen asmā-kam, Zend ahmā-kĕm (griechisch ἡμῶν) ist, so sind auch die beiden Pąṣtō-Formen مُو und مه offenbar durch denselben Process zu erklären; die Form اَم um dagegen scheint mir wieder mehr unmittelbar auf den Prākrit Genitiv Plur. अम्ह amha hinzuweisen. Die Sindhī-Suffixa sā (sī) und ū sind auf dieselbe Weise aus dem Sansk. asmā-kam verkürzt, nur dass dabei m ausgestossen worden ist, dafür aber gleichsam als Ersatz für das ausgefallene m ū sich festgesetzt hat, während in der Form sī das ursprüngliche e (Sansk. अस्मे, Prākrit अम्हे) in ī übergegangen ist; in ū dagegen ist ursprüngliches s = h wieder abgeworfen worden, gerade wie im Pąṣtō.

Das Suffix der z w e i t e n Person Plural مُو mū oder مه muh, welches der äusseren Form nach jetzt ganz identisch ist mit dem Suffix der E r s t e n Person Plural, ist bereits sehr verstümmelt. Die ganze erste Sylbe des Sansk. Genit. Plural yuṣ-mā-kam, Zend yūsmākem, persisch شُما ist abgeworfen, und bloss mā = mū (vgl. das griechische ὑμῶν) beibehalten.

Das Sindhī weist dagegen als Suffix der z w e i t e n Person Plur. व va auf, Sanskrit वस्, Zend vō, Lateinisch vos, vestri.

Es ist schon bemerkt worden, dass die voranstehenden Suffixe nicht mit dem betreffenden Nomen, Verbum oder Partikel zusammengeschrieben, sondern s e l b s t s t ä n d i g gesetzt werden. Eine A u s n a h m e macht nur das Suffix der d r i t t e n Person Singular und Plural يې yē, welches mit einigen Praefixen und Postfixen zu Einem Wort verbunden wird. Diese Praefixe sind پر par, auf, über; تر tar, von, aus; mit dem Suffix der dritten Person verbunden پرې prē, über ihm, ihnen; ترې trē von ihm, ihnen, indem dabei das kurze a der Euphonie wegen ausgestossen wird. Das Postfix, mit

dem das Suffix der dritten Person verbunden wird, ist کښې kṣ̌ē, in, vor dessen Anfügung das kurze ē verschwindet, als کښی kṣ̌ī; in ihm, ihnen.

Mit dem Suffix der dritten Person findet sich so auch das Postfix ځنې ḍinē, von, aus, wegen, nämlich ځنی ḍinī, von ihm, ihnen. Was die Schreibweise von کښی und ځنی betrifft, so ist wohl darauf zu achten, dass bei der schwankenden Schreibweise des Paṣ̌tō, auch das einfache Postfix کښې sehr häufig کښی geschrieben wird; ebenso findet sich ځنې (auch Pronomen Indefinitum) sehr häufig ځنی geschrieben; der Zusammenhang kann dann allein über die Bedeutung der Form entscheiden. Es wäre aber (besonders in Drucken, die von Europäern besorgt werden) sehr zu wünschen, wenn eine gleichmässige Schreibweise eingehalten würde, um vielfachen Missverständnissen vorzubeugen.

Eine andere merkwürdige Verbindung mit dem Ablativ-Postfix تَه (auch تا) ist ټ ṭi, ein alter Ueberrest des Demonstrativ-Pronomens त, in der allein gebräuchlichen Form ټنَه oder ټنا, von ihm (Person oder Sache): sie scheint bloss im Singular im Gebrauche zu sein: denn vom Plural ist mir noch kein Beispiel vorgekommen.

Ganz falsch ist, wenn Herr Raverty in § 136 behauptet, dass die drei Praepositionen پر, تر und تا (letzteres ist aber Postfix) auch als demonstrative Fürwörter gebraucht werden; es fehlt eben durchweg am richtigen Verständniss der Sache, worüber sich nichts weiteres mehr sagen lässt.

Ebenso unrichtig ist, wenn Herr Raverty in § 135 den Satz aufstellt, dass die Pronomina suffixa zur Bildung der Zeiten der intransitiven und substantivischen, und mit Ausnahme der 6 vergangenen Zeiten, auch der transitiven Zeitwörter verwendet werden. Von der Bildung der Zeiten kann ohnediess gar nicht die Rede sein; aber auch die Personal-Endungen der Zeitwörter (von denen er offenbar reden will, aber den rechten Ausdruck nicht finden kann) greifen im Paṣ̌tō nicht auf die Pronomina suffixa zurück, wie ja der Augenschein lehrt; die Personal-Endungen der Zeitwörter finden vielmehr ihre einzige Erklärung im Prākrit und den von ihm abstammenden Dialecten, wie wir es später im Einzelnen auseinandersetzen werden.

II. Pronomina demonstrativa.

1. هَغَه haγah, jener, jene, jenes; er, sie, es.

Singular.

Nom. هَغَه haγah, com.

Genit. دَ هَغَه da haγah, masc.

دَ هِغَه | da hiγeh, fem.
دَ هِغې | da hiγē „

Dat. etc. هَغَه تَه haγah tah, masc.

هِغې تَه hiγē tah, fem.

oder:

وَرَ، وَرتَه، وَرلَه، وَرلَرَه var, var tah, var lah, var larah

Instrum. هَغَه haγah, masc.

هِغَه | hiγeh, fem.
هِغې | hiγē, „

Accus. هَغَه haγah, com.

Ablat. لَه هَغَه lah haγah, masc.

لَه هِغې lah hiγē, fem.

Plural.

Nom. هَغَه haγah, com.

Genit. دَ هَغو da haγō.

Dat. etc. هَغو تَه haγō tah etc.

oder:

وَر، وَرتَه، وَرلَه، وَرلَرَه var, var tah, var lah, var larah.

Instrum. هَغو haγō.

Accus. هَغَه haγah.

Ablat. لَه هَغو lah haγō.

2. دَغَه dayah, dieser, diese, dieses.

Ganz wie هَغَه wird auch دَغَه flectirt.

Singular.

Nom. دَغَه dayah, com.

Gen. دَ دَغَه da dayah, masc.

دَ دِغِه | da diyeh, fem.

دَ دِغِی | da diyē, „

Dat. etc. دَغَه تَه dayah tah, masc.

دِغِی تَه diyē tah, fem.

Instrum. دَغَه dayah, masc.

دِغِه | diyeh, fem.

دِغِی | diyē, „

Accus. دَغَه dayah, com.

Ablat. لَه دَغَه lah dayah, masc.

لَه دِغِی lah diyē, fem.

Plural.

Nom. دَغَه dayah.

Genit. دَ دَغو da dayō.

Dat. etc. دَغو تَه dayō tah etc.

Instrum. دَغو dayō.

Accus. دَغَه dayah.

Ablat. لَه دَغو lah dayō.

Die Etymologie dieser beiden Pronomina ist dunkel, so viel scheint jedoch über allen Zweifel erhaben, dass beide zusammengesetzt sind — ha-yah und da-yah. Merkwürdig ist, dass auch die Kāfir-Sprache, ein uralter Prākrit-Dialect, ein Pronomen siga, jener, hat. Man könnte dadurch versucht sein, das ha in hayah = स (= सो = हो) zu nehmen und das y = k (denn das Paṣ̌tō غ

hat nichts mit dem arabischen Laute gemein) und es mit dem Sansk. कि vergleichen, wie Bopp, Vergl. Gramm. § 394. 395 das lateinische hi-c erklärt hat. Im Hinblick auf die neueren indischen Sprachen jedoch liesse sich h vielleicht besser als Adverb = Sansk. इह fassen, und γah = ka als Adjectiv-Affix, wörtlich: der da; ähnlich im Hindūstānī یه yeh, Sindhī ही hī = Sansk. इह. Ebenso liesse sich هغه erklären, als zusammengesetzt aus त (cf. तत्र) und क.

Statt هغه findet sich auch, besonders in der Poësie, abgekürzt غه γah, was aber für die Etymologie keinen weiteren Anhalt gewährt, da nur euphonische Abkürzung des Pronomens zu Grunde liegt.

Was die Declination von هغه betrifft, so ist es unerwiesen, wenn Herr Raverty § 141 behauptet, dass die Form هغو haγō auch für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der ersten Auflage seiner Grammatik hatte er nur هغو haγō als Nominativ Plural aufgestellt und dabei bemerkt, dass der Nominativ Singular auch manchmal für den Plural gebraucht werde; in der zweiten Auflage hat er zwar هغو aus dem Paradigma selbst gestrichen, aber, um seinen früheren Grundirrthum noch einigermassen zu verdecken, es doch nicht unterlassen können, zu bemerken, dass „gelegentlich" auch die flectirte Form für den Nominativ Plural gebraucht werde. In der zweiten Auflage ist das anrüchige هغو nur auf ein einziges Beispiel beschränkt; aber da das Publicum nicht immer Gelegenheit hat, die Original-Handschriften zu vergleichen (da er sich überdiess gar keine Mühe genommen hat, nur annähernd den Ort eines Citats anzugeben), so lässt sich darauf nicht mit Sicherheit bauen. Ich habe darüber unter allen afghānischen Stämmen, deren Vertreter mir in Peschawer zugänglich waren, nachgeforscht, aber immer die bestimmteste Antwort erhalten, dass nur هغه im Nominativ Plural gebraucht werde, und ich kann noch hinzufügen, dass, soweit meine eigene Pạṣ̌tō-Lecture reicht, ich niemals هغو für den Nominativ Plural angewendet gefunden habe. Ich fordere daher Herrn

Raverty auf, seinen Satz durch unverdächtige Citate (mit Angabe des Ortes der Handschrift) zu belegen. Ebensowenig ist mir die Form ښغوی huʒōe jemals zu Gesicht gekommen; das gleiche gilt auch von der Aussprache ښغو huʒō, die ich nie gehört habe. So viel ich mich erinnern kann, führt Herr Raverty selbst kein einziges Citat mit der Form ښغوی huʒōe an; wenn aber, so sollte es zuvor erhärtet werden.

Neben ښغه und ښغه gebraucht das Paṣ̌tō noch zwei weitere Demonstrativ-Fürwörter:

3. دا dā, dieser, diese, dieses,
auf etwas nahe liegendes hinweisend.

Singular.

Nom. دا dā.

Genit. د ده da dah, د دی oder د د da dē oder da de.

Dativ ده ته dah tah, دی ته dē tah.

Instrum. ده dah, دی dē.

Accus. دا da.

Ablat. له ده lah dah, له دی lah dē.

Plural.

Nom. دا dā.

Genit. د دیو da dēō, د دیوو da dēvō, د دی da dē.

Dativ دیو ته dēō tah, dēvō tah, dē tah.

Instrum. دیو dēo, دیوو dēvō, دی dē.

Accus. دا dā.

Ablat. له دیو lah dēō, dēvō, dē.

Ueber die Declination dieses Pronomens ist folgendes zu bemerken. Steht دا absolut, so wird im Formativ Singular für das Masculinum ده dah gesetzt, z. B. د ده قلم da dah qalam,

seine Feder; für das Femininum dagegen دې, z. B. ډ دې قَلَم da dē qalam, ihre Feder. Ist das Demonstrativ dagegen mit einem Substantiv verbunden, so wird ohne Unterschied des Geschlechtes im Formativ Singular دې dē gebraucht, z. B. ډ دې سَړِی da dē saṛī dieses Menschen, ډَ دې ښځې da dē ʒeḍe dieses Weibes.

ډَا bleibt jedoch auch sehr häufig im Formativ Singular und Plural unverändert, z. B. پَه دَا سَبَب aus diesem Grunde; پَه دَا وَرځو کښې in diesen Tagen, Rav. Gulšan-i-Rōh p. 27.

4. ډَئ dai, jener, jene, jenes,
auf etwas Entfernteres hinweisend.

Singular.

Nom. ډَئ dai.

Genit. ډ ډَئ da dai.

Dativ ډَئ تَه dai tah.

Instrum. ډَئ dai.

Accus. ډَئ dai.

Ablat. لَه ډَئ lah dai.

Plural.

Nom. ډوئی dūī.

Genit. ډَ ډوئی da dūī; ډَ ډوئو da dūīō.

Dativ ډوئی تَه dūī tah; dūīō tah.

Instrum. ډوئی dūī, dūīō.

Accus. ډوئی dūī.

Ablat. لَه ډوئی lah dūī, dūīō.

Herr Raverty sagt in § 115, dass ډَا das Femininum von ډَئ sei; mir ist eine solche Femininform nicht vorgekommen, und

das Ganze scheint mir auf einer Verwechslung mit dem Demonstrativ دَا zu beruhen; die obliquen Casus von دَیْ lauten auch nicht دَه noch دی, wie Herr Raverty angibt, sondern دَیْ dai bleibt im Singular durchaus unverändert. Die Unterscheidung von دَیْ dai und دی dē im Singular Formativ fällt wegen der Gleichheit der Schreibweise allerdings nicht in die Augen (da die Afghānen fast durchaus unpunctirt schreiben) wohl aber in die Ohren.

Beide Demonstrativa, دَا und دَیْ scheinen aus derselben ursprünglichen Wurzel त entstanden, und erst im Sprachgebrauch des Pašto in zwei besondere Pronomina zerlegt worden zu sein; دَیْ liesse sich noch näher mit dem Sansk. त्य vergleichen, mit dem Bopp das deutsche der, die, das, zusammenstellt.

Es finden sich auch noch zwei emphatische Demonstrativa هَایَه hāyah, dieser da, und وویَه vōyah, jener da, im Gebrauch.

5. هَایَه hāyah jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. هَایَه hāyah.

Formativ هَیْی haē.

6. وویَه vōyah, jener, jene, jenes da.

Singular.

Nom. وویَه vōyah.

Formativ وویی vōyē.

Ob sie auch im Plural vorkommen, ist noch nicht nachgewiesen.

Beide Demonstrative sind offenbar aus هَا hā und وُو vō und dem emphatischen یَه yah (Hindūstānī ē, Sindhī hī = Sansk. इह hier) zusammengesetzt; hā erinnert an das Hindūstānī یه yeh, Sindhī ही, Pašto ha-yah; und وو vō an das Hindūstānī وه voh, Sindhī हू hū (von einer im Sanskrit nicht mehr gebräuchlichen Basis sva, vergl. Bopp § 341).

III. Das Relativ-Pronomen.

Das Paṣ̌tō hat nur Ein Relativum, چه čeh, entsprechend dem Neupersischen كه, welches ebenfalls gebraucht wird. Es ist keinerlei Flexion unterworfen, so wenig als das persische كه, und zeigt die Relation nur an, welche durch ein nachfolgendes Pronomen näher fixirt werden muss, gerade wie das hebräische אֲשֶׁר, z. B. Rav. Gulšan-i-Rōh p. 14:

چه عزت د عالمونو په کښې نه وي
هغه ملک فسق وفساد شي

Worin (wörtlich: welches — Ehre der Gelehrten in ihm [کښې mit dem Suffix der dritten Person] nicht wird) keine Ehre der Gelehrten wird, jenes Reich wird Schlechtigkeit und Aufruhr, d. h. das Reich, in welchem den Gelehrten keine Ehre erwiesen wird, verfällt in Schlechtigkeit und Aufruhr.

Das Nähere über seine Construction gehört in die Syntax.

Etymologisch entspricht چه dem Sank. Relativ य, welches im Prâkrit जो, Sindhī und Hindūstānī ebenfalls jō lautet. Nicht zu verwechseln mit dem Relativum چه (wie Herr Raverty in zweien seiner Citate § 128 gethan hat) ist das Adverb چه, welches, ähnlich dem persischen كه, wann, da, weil bedeutet, und desshalb auch keiner näheren Definition durch ein nachfolgendes Pronomen bedarf. Vergl. das Paṣ̌tō-Citat in § 128:

په بوسي به څه صبوري کړم
چه آخښت شي له جهانه نصيب ورو ورو

welches Herr Raverty übersetzt:

Mit Einem Kusse nur, wie soll ich zufrieden sein,
Da von der Welt das Glück nur stufenweise erlangt wird.

Die Uebersetzung widerspricht sich jedoch direct; denn څه ist hier nicht in fragendem Sinne gebraucht, sondern in allgemeinem, etwas, ein wenig. Es sollte daher heissen:

„Mit einem Kusse will ich mich schon etwas gedulden,
Da man von der Welt sein Loos nur stufenweise erringt."

Herr Raverty sieht aber wunderbarer Weise nicht ein, dass چې hier nicht ein **Relativ**, sondern ein **Adverb** ist.

IV. Das Reflexiv-Adjectiv خپل χpal, selbst, eigen; suus, sua, suum.

Das Pąštō hat nur ein Reflexiv-Adjectiv, das man auch Pronomen possessivum der dritten Person nennen könnte, خپل χpal, welches seiner Ableitung nach ganz dem persischen خود entspricht (mit Uebergang von و in پ, und د in ل). Seine Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	خپل χpal.	خپله χpalah.
Formativ	خپل χpal.	خپلې χpalē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	خپل χpal.	خپلې χpalē.
Formativ	خپلو χpalō.	خپلو χpalō.

Adverbialiter wird پخپله paχpalah (oder auch په خپله geschrieben) gebraucht: suā sponte, oder propriā personā.

Um ein eigentliches Pronomen reflexivum auszudrücken, gebraucht man ein Wort wie ځان Seele etc., wie im Hebräischen נֶפֶשׁ, mit oder ohne خپل, z. B. seiner selbst wegen دَ خپل ځان دپاره da χpal ḑān dapārah.

V. Fragende Fürwörter.

1. څوک ţōk, wer, welcher, welche?

Dieses Interrogativum wird nur **substantivisch**, nicht **adjectivisch** gebraucht, und bezieht sich nur auf **Personen**. Es ist generis com. und bezeichnet den **Singular** und **Plural** zugleich.

Singular und Plural.

Nom.	څوک	ţōk.
Formativ	چا	čā.

Der Ursprung dieses Pronomens kann kaum zweifelhaft sein; es ist die Sanskrit-Basis क, welche im Paṣtō, wie auch sonst in ट verwandelt worden ist. Das ursprüngliche a ist im Paṣtō in ō gedehnt worden, im Hindūstānī in au, کَون kaun (= Sansk. कम्). Das finale k (ṭō-k), welches im Formativ wieder abgeworfen wird, scheint mir auf die Sanskritform kat, mit dem Affix चित् = कश्चित् hinzuweisen, womit übereinstimmt, dass څوک ṭōk im Paṣtō auch „irgend Einer", wie das Sansk. कश्चित् bedeutet. Das finale त wird schon im Prākrit abgeworfen (कदिचि) und das nun finale च ist im Paṣtō umgekehrt in einen Gutturalen übergegangen, mit Elision von medialem d.

2. څه ṭah, was?

Als zweites fragendes Fürwort wird څه ṭah gebraucht, das sich aber nur auf Sachen, nie auf Personen bezieht; es wird sowohl substantivisch als adjectivisch angewendet.

Singular und Plural.

Nom.	څه	ṭah.
Formativ	څه	ṭah.

Seinem Ursprunge nach ist es identisch mit dem Hindūstānī کیا kiyā, Sindhī छा chā, Sansk. किम्.

3. کوم kōm und کَم kam, welcher, welche, welches.

کوم und کَم sind interrogative Adjectiva, die sich auf Personen und Sachen beziehen. Ihre Declination ist ganz regelmässig.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	کوم kōm; کَم kam.	کومَه kōmah; کَمَه kamah.
Formativ	کوم kōm; کَم kam.	کومې kōmē; کَمې kamē.

Plural.

	Masc.	Fem.
Nom.	کوم kōm; کَم kam.	کومې kōmē; کَمې kamē.
Formativ	کومو kōmō; کَمو kamō.	کومو kōmō; کَمو kamō.

Etymologisch entspricht كُم (denn كوم kōm ist nur eine verdumpfte Aussprache von كَم) dem Hindūstānī كَون kaun, Sansk. Accus. कम्.

4. كَم يَو kamyau, welcher, welche, welches?

Dieses Interrogativ, zusammengesetzt aus dem voranstehenden كَم und يَو, Einer, wird absolut (nicht adjectivisch) gebraucht, und bezieht sich auf Personen und Sachen. Der Natur seiner Zusammensetzung nach wird es nur im Singular gebraucht.

Singular.

	Masc.	Fem.
Nom.	كَم يَو kam yau.	كَمَه يَوَه kamăh yauăh.
Formativ	كَم يَوَه kam yauah.	كَمې يَوې kamē yauē.

5. څو ṭsō wie viel? wie viele?

څو bleibt unverändert in genere, numero et casu. Es ist aus dem Sansk. कियत् abgeleitet (lateinisch quot), pers. چَند, Hindūstānī كِتّا kitta oder كِتنا kitnā.

6. څونې ṭsōnē oder ṭsōnī, Wie viel?

څونې ṭsōnē bleibt durchweg unverändert wie څو; es ist zusammengesetzt aus څو und نې ne, nī (ursprüngliche Negativ-Partikel, vergl. das Hindūstānī kit-nā, und Bopp. § 398).

7. څومبره ṭsōmbarah, wie viel.

څومبره ṭsōmbarah, contrahirt څومره ṭsōmrah, ist ebenfalls undeclinirbar und geschlechtlos. Es ist zusammengesetzt aus څو und بره barah (Plural von بر = वार mal, und eingeschobenem euphophonischem m) und bedeutet ursprünglich: Wie viel mal?

Das Correlativum zu den 3 letzten Interrogativen ist: هومبره hōmbarah, so viel, contrahirt auch هومره hōmrah; auch die Form دهومبره dahōmbarah ist im Gebrauch.

Ein näheres Correlativ ist دغومبره dayōmbarah so viel (engl.: this much).

VI. Unbestimmte Fürwörter.

Das Paṣ̌tō besitzt eine bedeutende Anzahl **unbestimmter Fürwörter**, da auch einige der voranstehenden **Interrogativen** als **Indefinita** gebraucht werden.

1. څوک ṭōk irgend einer, eine, eines.

څوک wird gewöhnlich nur auf **Personen** bezogen, doch hie und da auch auf **Sachen**; es kann **absolut** stehen, oder auch adjectivisch mit einem Nomen in Verbindung treten, z. B. څوک اغلی دی irgend jemand ist gekommen; څوک سړی irgend ein Mensch. Seine Flexion ist dieselbe, wie die des Interrogativums.

2. څه ṭah irgend einer, irgend etwas, einige.

څه wird ebenfalls auch als Indefinitum gebraucht, und bezieht sich zwar gewöhnlich nur auf **Sachen**, kann jedoch auch auf **Personen** angewendet werden, es wird **absolut** gesetzt oder auch adjectivisch mit einem Nomen verbunden, z. B. څه دِ آرېدلی دی hast du Etwas gehört? څه ونې einige Bäume; څه سړی einige Menschen. څه ئې تری مړه کړه Rav. Gulšan-i-Rōh p. 16: Einige von ihnen wurden von ihm getödtet.

3. څو ṭō, irgend einer, irgend welche, einige.

څو als Indefinitum wird gewöhnlich mit einem Nomen verbunden, z. B. څو مرد irgend ein Mann. Wiederholt څو څو ṭō ṭō verschieden, mannigfach.

Es entspricht dem Hindūstānī کوئی kōī (mit dem emphatischen ی ī) Sindhī को kō.

4. ځني ḍine (oder ذني geschrieben), einige.

ځني wird nur mit einer Pluralbedeutung gebraucht, ohne Unterschied des Geschlechtes. Im **Formativ** Plural lautet es ځنو ḍinō

(oder ځنو). Es ist von dem Sansk. कियत् (= कियन्त्) abgeleitet, persisch چند.

Gleichbedeutend mit ځني ist ځيني ḍinī (mit dem emphatischen ī, wie ich glaube), jedoch mit dem Unterschiede, dass ځيني ḍinī im Formativ Plural unverändert bleibt, während, wie bemerkt, ځني im Formativ Plural ځنو lautet; z. B. Ablativ: لَه ځنو, dagegen لَه ځيني Gulistān p. 3 (Handschrift).

Raverty's Paradigma § 125 ist daher zu berichtigen; ځني wird wohl auch ځينې ḍinē geschrieben, allein es muss nichts destoweniger ḍinē gelesen werden (nicht ḍinī), wenn es flectirt werden soll.

5. فُلانَی fulānai oder پُلانَی pulānai,
irgend einer, ein so und so.

Dieses Indefinitum ist arabischen Ursprunges; es wird auch aus Unwissenheit häufig falānai oder palānai gesprochen. Das Femininum lautet fulanaī, pulanaī; Masculinum und Femininum werden regelmässig nach ihren resp. Endungen flectirt.

Neben den Vorstehenden gebraucht das Paṣ̌tō noch eine Anzahl zusammengesetzter Indefinita. Diese sind:

هَر څوک har ṭok wer immer, jeder; fem. هَرَهٔ څوک harăh ṭŏk.

Formativ masc. هَر چا har čā; fem. هَرې چا harē čā.

هَر يَو har yau jeder einzelne, jeder; fem. هَرَهٔ يَوَه harăh yauăh.

Formativ masc. هَر يَوَه har yauah; fem. هَرې يَوې harē yauē.

کَم يَو kam yau irgend welcher (wie das Interrogativ کَم يَو flectirt).

هَر څَه har ṭah was immer, alles.

هَر څو har ṭō wie viel immer.

يَو څو yau ṭō einige; z. B. يَو څو تَنَه einige Leute Rav. Gulšan-i-Rōh p. 172.

كوم ځوك kōm ţōk irgend einer.

بل ځوك bal ţōk jemand anders; irgend ein anderer (Sing.).

نور ځوك nōr ţōk einige andere (Plur.).

بل څه bal ţah Etwas anderes (Sing.).

نور څه nōr ţah einige andere (Sachen; Plur.).

هيڅوك hīţōk Niemand.

So weit uns nun unsere bisherige Untersuchung geführt hat, haben wir die Ursprünge des Paştō in den Prākrit-Sprachen Indiens mit ziemlicher Sicherheit nachweisen können, obschon es an engen Berührungspuncten mit den Irānischen Sprachen nicht fehlt; diess wird aber noch weit mehr der Fall sein, wenn wir das Paştō-Verbum einer eingehenden Untersuchung unterwerfen werden, wo es sich dann aufs unzweifelhafteste herausstellen wird, dass es nur aus den Indischen Sprachen heraus seine rechte Beleuchtung erhalten kann und dass es mit seiner ganzen Flexion und Construction sich aufs engste an die Indus-Sprachen anschliesst.

Jüdische Grabsteine aus Aden [1].

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

In dem Hefte der Photographien himjarischer Inschriften, welche Colonel-Lieutenant Playfair zusammengestellt und die wir mit dem Commentar von Osiander in dieser Zeitschrift (Bd. XIX u. XX) veröffentlicht haben, befindet sich auf der letzten Seite eine Photographie, welche bezeichnet ist: „Jewish tomb stone found at Aden, in the possession of Captain R. L. Playfair. Size 17½ inches by 15 inches." Es folgt darauf eine Uebersetzung in englischer Sprache (ohne hebräische Umschrift), welche in vielen Punkten das Richtige trifft, in andern jedoch von der Wahrheit abirrt. Die leicht lesbare Schrift des Steines lautet in der jetzt üblichen hebräischen Quadratschrift:

נאספה [ל]בית עולמה האשה
הזקינה הצנועה הצדקת
החסידה משתא תמכ בת
הזקן החסיד הענוי הטוב
הירא שמים דויד רית
יום יב׳ לחודש אב שנת
כט׳ לשטרות

„Versammelt in ihr ewiges Haus wurde die Greisin, die keusche, fromme, liebevolle Maschta (ihre Ruhe sei in Ehren!), Tochter des frommen, demuthsvollen, guten, gottesfürchtigen Greises David (der Geist des Herrn leite ihn!) am 12ten Tage des Monats Ab, im Jahre 29 der Contrakte."

Der Anfang ist in der Photographie nicht ganz deutlich, daher Herr Playfair auch vermuthet: „it may read: enter ye", doch ist an der von uns gegebenen Lesung nicht zu zweifeln, da auch andere jüdische Grabsteine, welche man zu Aden gefunden hat (s. weiter unten), in gleicher Weise beginnen. Nach eben denselben haben wir auch vor בית ein ל ergänzt, das ganz gut dem Sinne nach und in den Raum zwischen נאספה und בית passt, aber in

---

1) S. die beiliegende Lithographie.

Jüdische Grabinschrift aus Aden.

נא״ע פה בית עולמה האשה
הדקונה הצנועה הצרקת
החסידה משתא ת׳מ׳ל׳ בת
הדקן החסיד הענו הטוב
הירא שמים רויר ל״ת
יום כ׳ לחורש אב שנת
כ״ט לשטרות

der Photographie nicht zu erkennen ist. Der Name der Verstorbenen משתא ist kein hebräischer, und man muss wohl an das Arabische denken, da auch noch andere arabische Namen bei den Juden in Jemen beliebt waren und noch sind. Derselbe Name משתא findet sich auch in der kürzlich erschienenen Reisebeschreibung [1]) Iben Safir (אבן ספיר) von Jakob Sapir, als der der Mutter eines berühmten und von seinen Glaubensgenossen hochverehrten Dichters [2]) religiöser und weltlicher Lieder in arabischer und hebräischer Sprache um das Jahr 1570. Ob man denselben nun arabisch مَشْتًا oder مُشْتًا lesen soll, ist uns zweifelhaft, beide Formen passen der Bedeutung nach nicht gerade für einen Frauennamen; ob er sich sonst noch bei Arabern findet ist mir unbekannt, mir fehlen in diesem Augenblicke die Mittel, um etwaigen Aufschluss zu finden.

Die Eulogie תמ״כ ist aufzulösen [3]): תהי מנוחתה כבוד (nach Jes. 58, 8) „es sei ihre Ruhestätte Herrlichkeit“, s. Zunz: Zur Literatur und Geschichte, S. 345. Dieser Gelehrte giebt als ältesten Beleg für diese Formel erst das 15te Jahrhundert an; demnach giebt unser Grabstein den Beweis, dass sie schon viel früher in Gebrauch war. Die zweite Eulogie, nach dem Namen des Vaters, ר״ית bedeutet: רוח יהוה תניחנו (nach Jes. 63, 14) „der Geist des Herrn brachte ihn zur Ruhe“. Auch für den Gebrauch dieser Eulogie ist unser Stein der älteste Beleg, während Zunz a. a. O. erst aus dem 10ten Jahrhundert einen solchen anzuführen weiss (vgl. a. a. O. S. 355). Er meint, ר״ית wird bei den Juden in Spanien, in der Provence, dem Orient, wie auch bei den Karäern eine Begleitungsformel für den angeführten Namen eines Verstorbenen, insonderheit wenn der Todesfall noch im Andenken des Schreibenden war. Nach Sapir (in der zu Paris erscheinenden hebräischen Zeitschrift: Libanon II, S. 62, no. 4) gebrauchen die Juden Jemen's diese Formel im ersten Jahre nach dem Hinscheiden. Das Datum nach der Aera der Contrakte, d. i. der seleucidischen, einer unter den Juden sehr verbreiteten [4]), hat auch

---

1) Der ausführliche Titel dieses sehr interessanten in hebräischer Sprache abgefassten Buches lautet: אבן ספיר יסבב ארעת חם (מסע מצרים) ים סוף, הררי תימן, מזרח הודו כלו, ארץ החדשה אוסטרליא ותשובתו הדרמה ירושלים בהלך תובבא וכו׳ Erster Theil, Lyck 1866, herausgegeben im Selbstverlage des Vereines M'kize Nirdamim. Dieser 1. Theil beschäftigt sich vorzugsweise mit Aegypten und Jemen. Auch die weiteren literarischen Nachweisungen, sowie Besprechung und Mittheilung archäologischer Funde sind für den 2ten Theil aufgehoben.

2) S. Sapir a. a. O. 82, a: „סאלם אל שיבזי בן יוסף ואמו משתא“. Im Verlauf des Werkes werden verschiedene Gedichte von ihm mitgetheilt.

3) Nicht aber mit Playfair „many will pray for ever (for him)“.

4) Die Mischnah kennt bereits diese Aera, ja der Thalmud behauptet (Aboda Sarah fol. 10, a) בגולה אין מונין אלא למלכי יונים בלבד „in der

bei den Juden Jemens Eingang gefunden und sie rechnen noch heute nach derselben [1]), während an andern Orten schon früher dieselbe mit der nach der Schöpfung vertauscht worden ist. Wahrscheinlich haben die Juden diese Zeitrechnung bei ihrer Einwanderung in Jemen schon mitgebracht, obgleich auch die Möglichkeit vorhanden, dass sie dieselbe in früher Zeit von den Landesbewohnern, zur Zeit, als noch Himjaren die Herrschaft führten, angenommen [2]) und sie dann noch beibehalten hätten, als diese die muhammedanische einführten, weil man religiöse Skrupel gegen den Gebrauch „nach der Flucht des P r o p h e t e n Muhammed" hegte und auch sonst drückende Gesetze die Juden von den übrigen Landesbewohnern bis zum heutigen Tage fern hielten [3]).

Diaspora zählt man nur nach griechischen Königen", d. h. nach seleucidischer Aera (vgl. auch Jebamoth fol. 91, b, Gittin 80, a). Sie wird לשטרות genannt, weil man in allen C o n t r a k t e n sich ihrer bediente, und scheint es, als wenn diese Aera bei den morgenländischen Juden und in Aegypten noch lange in Gebrauch geblieben wäre, nachdem die abendländischen statt ihrer die nach der Schöpfung der Welt angenommen hätten. Es bedurfte daher der ganzen Autorität berühmter Rabbinen, z. B. eines David ben Simra (Anfang des 16ten Jahrhunderts), um diese letztere auch in Aegypten einzuführen, s. dessen Rechtsgutachten ed. Livorno No. 94 und Grätz, Geschichte der Juden IX, S. 24.

1) S. Sapir a. a. O. (der Reisebeschreibung) S. 61, b fg. In Ehepakten, Scheidebriefen und selbst in den Kalendern der jemenischen Juden ward diese Aera die allein herrschende. Im J. 1859, als Sapir in Jemen sich aufhielt, schrieb man 2170 der Contrakte (2170—311 = 1859); auch in Malabar will der genannte Reisende diese Zählung bei den Juden noch heute vorgefunden haben.

2) Auf den bis jetzt bekannt gewordenen himjarischen Denkmälern treffen wir eine Datirung in bestimmten Zahlen an zwei Stellen, bei Fresnel (Journal asiatique, Sept. 1845, no. 1 (= Cruttendam III) und am Schlusse der Inschr. von Hisn Ghorâb), welche, nach der Ansicht einzelner Gelehrten, die seleucidische Aera bezeichnen soll. Vgl. Reinaud: Mémoire sur le commencement et la fin du royaume de la Mésène etc. p. 73.

3) Ausführlich spricht darüber Sapir an vielen Stellen seines Werkes. Es ist, nach den vielen Beweisen, welche dort von der gedrückten Lage der Juden in Jemen gegeben werden, auch nicht zu verwundern, wenn diese den übrigen Landesbewohnern an Unkenntniss der früher in Jemen herrschenden Schrift und Sprache nicht nachstehen. So erzählt Sapir (a. a. O. p. 103, 6): „Als wir bei einer Ruinenstätte (in der Nähe von 'Amrân) vorüberkamen, wurde ich aufmerksam gemacht, dass an diesem Orte vor einem Jahre im Schoosse der Erde bei'm Graben eherne Tafeln aufgefunden worden, bedeckt mit einer unbekannten Schrift und Sprache, und befanden sich auf diesen Tafeln Bilder von verschiedenen Thieren, die, wie es scheint, mit früherem Götzendienst in Verbindung gestanden haben. Man hat diese Monumente zerschlagen und zu Geräthen das Erz verwendet. Meine Bemühungen noch etwas von den Ueberresten zu retten, oder doch die eine oder die andere Tafel unversehrt anzutreffen, waren bei dem grossen Eifer der Juden die Zeichen des Götzendienstes zu vernichten vergeblich."

Man beachte, dass gerade an derselben Stätte, zu 'Amrân, die meisten der kürzlich veröffentlichten inschriftlichen himjarischen Denkmäler (bronzene Votivtafeln) gefunden worden sind. Ohne Zweifel war hier ein grosser Tempel der Hauptgottheit der Himjaren und gewiss ist die Hoffnung noch weitere Reste desselben bei gründlicher Nachgrabung zu finden, keine eitele.

So viel jedoch steht fest, dass Tausend bei der Bezeichnung der Aera auf unserm Stein fortgelassen worden, dass demnach 1029 nach seleucidischer Aera als die Zeit des Todes der Maschta gemeint sei, d. i. also 717 (718) n. Chr. [1]). Mit diesem Datum stimmt auch ganz gut Sprache und Schrift des Steines. Jene ist ganz reines Hebräisch, und, wenn man von den Eulogien absieht, die indessen schon früh bei den Juden in Gebrauch gewesen sein müssen [2]), frei von allen rabbinischen Ausdrücken, bis auf das ירא שמים „Gottesfürchtig", welches שמים = Gott aber auch schon in der Mischnah sich findet. — Die Schrift bietet nichts Auffallendes, nachdem wir in der neuesten Zeit durch so viele andere Monumente in hebräischer Quadratschrift mit dieser mehr vertraut geworden sind.

Eine ziemliche Aehnlichkeit zeigt die Schrift unsers Grabsteins mit der des Bibel-Mscr. aus Odessa vom J. 916, aus dem wir in dieser Zeitschr. (IX, 478) ein Alphabet gegeben haben. Am nächsten läge freilich die Vergleichung mit einem hebr. Grabstein aus der Krim vom J. 719 (s. Chwolson a. a. O. Taf. VI, no. 3); wenn diese jedoch keine sehr treffende ist, so ist zu bedenken, dass es bei paläographischen Untersuchungen immer misslich ist, Monumente ganz verschiedener Herkunft miteinander zu vergleichen. — Uebrigens glauben wir, dass der Stein, dessen photographischen Abdruck wir hier mitgetheilt haben, unter diejenigen gehört, welche das britische Museum besitzt. Wir finden nämlich bei Madden: history of the Jewish coinage (London 1864) p. 318 bei der Untersuchung über die althebräische Schrift auch aufgeführt: „The inscriptions on the sepulchral stones from Aden, now in the British Museum". Es heisst dann weiter: „these are four in number, of which two are dated, one A. D. 717—718, and the other A. D. 916—917. It is remarkable that the forms of | (Waw), ⊤, † (Sain) and ⱡ (Nun) correspond closely with these on the earthen bowls found at Babylon [3]). The peculiar letter ሰ on the later of these monuments, for Aleph, seems to be of Himyaritic or Ethiopic origin". Das Alphabet, das Herr Madden auf seiner Schrifttafel aus der Inschrift des Grabsteins vom J. 717—718 gegeben hat, stimmt ganz zu den Formen unseres Steines, und scheint also wohl dieser später der Sammlung des britischen Museum's übergeben worden zu sein [4]).

---

1) Dass die Ansicht Playfair's (a. a. O.) „it is doubtful whether the year is 49 or 29, if the latter it would correspond with B. C. 302 as Alexander threatened Jerusalem about B. C. 331" abzuweisen sei, bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung. Wir finden auch noch sonst in Manuscripten der Juden diese Art der Abkürzung nach seleucidischer Aera, z. B. in dem Catalog der hebr. und samaritan. Mscr. (Paris 1866) no. 103.

2) S. Chwolson: Achtzehn hebräische Grabschriften aus der Krim, S. 88.

3) Es sind dies dieselben, über welche wir ausführlich in dieser Zeitschrift (IX, 465) gehandelt haben. Vgl. auch die dort gegebene Schrifttafel.

4) Auch Dr. Löwe berichtet über die Aden-Steine des brit. Mus. in der bereits angeführten Zeitschr. Libanon no. 6, p. 90. Ausser der Eigenthümlich-

Es sei uns noch gestattet auf noch andere in Aden gefundene hebr. Grabsteine die Aufmerksamkeit der Leser dieser Zeitschrift zu lenken. Der mehrmals genannte Reisende Sapir hat in dem vorjährigen Jahrgang der hebr. Zeitschrift „Libanon" (no. 4) die Umschrift von zehn Grabinschriften, welche er auf Steinen zu Aden gesehen, veröffentlicht. Die meisten (sechs an der Zahl) datiren vom J. 28 der Contrakte, sind also aus demselben Jahre mit unserm Steine, die andern datiren vom J. 1, 20, 29 und 69; bei allen fehlt die Bezeichnung der Tausend. Die meisten beginnen: נאסף לבית עולמו oder mit der entsprechenden Femininalform bei einem Weibe; bei zweien steht noch voran: ברוך דיין האמת „gepriesen sei der wahrhafte Richter". Ausser den zwei vorher erwähnten Eulogien finden sich noch: נ״ע d. i. נוחו עדן גן oder נשמתו עדן גן „seine Ruhe oder seine Seele im Paradiese", ז״לת d. i. זכרו לתחיה „sein Andenken zur Auferstehung"[1]) und ז״לב d. i. זכרו לברכה (oder זכרונו) „sein Andenken sei zum Segen".

Die Epithem der Verstorbenen und deren Väter halten sich ungefähr in der Sphäre der unsers Steines, übertriebene Lobeserhebungen sind nicht wahrzunehmen. Die Namen der Männer sind meistens die unter den übrigen Juden gebräuchlichen biblischen, wenn auch hin und wieder arabisirt. Der Name מיכה findet sich auf dem Grabstein no. 10, soll aber im Innern des Landes sich nicht weiter finden (vgl. Sapir in der Zeitschr. Libanon no. 7, p. 128). Die weiblichen Eigennamen auf den Grabsteinen sind zum Theil arabisch, z. B. no. 5: חמאמא „Taube", no. 7 לולו (لولو) „margarita", no. 10 חסינה „Schöne" neben den biblischen שרה no. 6 und חמלה no. 8.

Wir wünschten durch diese Zeilen die Anregung gegeben zu haben, dass auch die andern Steine aus Aden in getreuer Abschrift bald ans Licht treten möchten.

---

keit einzelner Formen, wird bemerkt, dass einer der Steine das Datum hätte אחרבה לשטרות. Wie das mit der Nachricht von Madden „two are dated" stimmt, weiss ich nicht zu sagen, denn die gegebenen Daten vom J. 719 und 916 stimmen nicht mit אחרבה, das doch wohl 1628 (=1316 n. Chr.) bedeuten soll.

1) Vielleicht stand auf dem Steine ז״ל״ב״ת „sein Andenken zum Segen und zur Auferstehung".

Bemerkungen über A. Mordtmann's Erklärung der Münzen mit Pehlevi-Legenden.

(Ztschr. Bd. XIX, S. 373 ff.)

Von

B. Dorn.

In Bezug auf Hrn. Dr. Mordtmann's in der Ueberschrift genannte Abhandlung beschränke ich mich vorläufig auf nur einige Gegenbemerkungen von meiner Seite.

S. 382. „Nun kennen die Neuperser — vollständig genügen.“

1. Wen versteht Hr. M. unter Neuperser? Auch die Verfasser der Pehlewy-Schriften und alle muhammedanischen Schriftsteller, Hamsa Isfahany, Tabary, Masudy, Abu Hanifa u. s. w.?

2. Weiss Hr. M. nicht, dass das griechische und syrische Alphabet kein ج besitzt und letzteres je nach Erforderniss durch ζ oder ܙ wiedergegeben wird? Die Armenier, wie mich ein gelehrter Kenner der Sprache versichert, schreiben جاماسپ und nicht زاماسپ. Hr. M. wird sich voraussichtlich und hoffentlich wohl hüten, bei der Transcription anderer Namen die armenische, griechische und syrische Orthographie vorzuziehen, z. B. Schahpuh, Σαυζης = سوجى, ܣܘܙ = صوج u. s. w.

3. Arabische, persische, türkische u. a. Schriftsteller, so wie Hr. M. selbst, schreiben Firuz فيروز (od. p. پيروز). Warum liest Hr. M. auf den Münzen Pirudsch und nimmt nicht an, dass das Schluss-ج ein ز ist: Πιρόζης, Περώζης, (vgl. ܦܝܪܘܙ) u. s. w.?

4. Für Hrn. M.'s jedenfalls unrichtiges زاماسپ habe ich mich nirgends entschieden, sondern blos zugegeben, dass man auch so lesen könne.[1])

---

1) Vergl. Mél. asiat. T. III, S. 295 u. 356 Anm. 9).

5. Dass das ز (ج) in [Pehlevi] Dscham bisweilen getrennt erscheint, ist für Kenner des Pehlewy-Alphabets kein Beweis, dass es durchaus ein z ist. Hr. M. sollte wohl wissen, dass wenn [Pehlevi] stände, جام gelesen werden müsste.

6. Hr. M. hält sich ad libitum an die ausländischen Schriftsteller und die Neuperser. Er schreibt z. B. immer noch ביאר, obgleich auf den Münzen בראר steht, wie auch die Syrer schreiben. Vergl. in Hamsa Isfahany ed. Gottwaldt S. 56: نواز. Hier hält er sich zum Theil an die Neuperser: تماد, weil ihm die Geltung des Pehlewy [Pehlevi] nicht klar ist.

Ich muss daran zweifeln, dass Hr. Mordtmann mit den von ihm angeführten Schriftstellern so genau bekannt ist, als er es glauben lassen möchte. Ueber seine, glimpflich gesagt, Nichtbeachtung der bezüglichen Geltung der Buchstaben des Pehlewy, armenischen und griechischen Alphabets ist wohl kein Wort zu verlieren.

S. 387. „Ist denn aber der Wissenschaft — bedeutet."

1. Wer hat den „König der Könige von Iran" zum K. d. K. von „Azeran" degradiren wollen?

2. Ich hatte da, wo ich von der Zweckmässigkeit einer Zusammenstellung aller der Abkürzungen, welche blos eine oder zwei Deutungen als Ortsnamen zulassen, spreche, gesagt [1], „so ausser Dis u. s. w. Achmatana, nach Hrn. v. Bartholomäi's Deutung etwa der Hamadaner (Münzmeister)? u. s. w." Ist das nicht deutlich genug? Damals als ich das sagte, war ich ja noch für die Ortsnamen.

S. 389. „Er kommt also auf den Gedanken — aufzuhalten."

Es bezieht sich dies wahrscheinlich auf die Bemerkung [2]), wo ich sagte: „Dagegen lässt sich das Wort [Pehlevi], in welchem M. (Zeitschrift VIII, S. 23, 44, Taf. IV, No. 51) die Stadt Zuzen finden zu können glaubt, auch جوجن dschûdschan lesen, was in der Sprache des Zend und im Pehlewy eine Silbermünze von 48 Gran bedeutet." Ich sage das noch in diesem Augenblick. Hätte ich darin eine Werthbestimmung gesucht, so würde ich ja nur dem Vorgange Hrn. M.'s gefolgt sein, welcher (Bd. VIII. S. 48. No. 64) rast [3]) für „recht, richtig" d. i. vollwichtig erklärt, was auf einer Goldmünze nicht zu stehen brauchte, weil gute Waare sich selbst lobt (S. 49 No. 69). Ich hatte also gar keine Zumuthung an den gesunden Menschenverstand gemacht und weiss aus eigner Erfahrung, dass die heutigen Perser — zum wenigsten die, welche de bonne foi sind — denselben wenigstens bis zu einem solchen Grade besitzen, dass sie Niemanden eine Meinungsäusserung aufbürden, die er nicht gethan hat.

---

1) Vergl. Mél. as. T. III, S. 472. 2) Ebend. S. 510 Anm. 2). 3) Dieser راستی ist wohl der Vorgänger des berühmten auch auf Münzen vorkommenden Wahlspruches Timur's: رستی ورستی; s. Fraehn, Bullet. scient. T. I S. 109.

S. 389. „Wollte ich — (S. 390) so angesehen."

Ich stimme Hrn. M. ganz und gern bei, dass „wegen ungebührlicher Ungezogenheiten" bestraft werden muss, und namentlich wenn Jemand anstatt „Erzherzog von Oesterreich" Ach (du lieber) Augustin lesen wollte. — Wenn aber ein Perser nach etwa 1500 Jahren, wo die Bedeutung der Inschrift schon verloren sein könnte, z. B. die Buchstaben A. A. versuchsweise und zum Behufe einer Erklärung anders läse als man sie gewöhnlich las, z. B. A(urens) A(ustriae) u. s. w., wenn er selbst noch eigene Bedenken hinzufügte und es sogar bedauerte, dass die gewöhnliche Lesung wegfallen soll [1]) und ihn Jemand dafür bestrafen wollte, so würde die Frage entstehen können, auf welcher Seite sich die Ungebührlichkeiten finden. Und wenn Jemand die eben so sicheren, sogar ganz ausgeschriebenen Legenden Artachschetr, Papaki und Dadburdschmatun: Maspai, Atschachan, Schatburmatan u. s. w. läse, was verdiente denn der?

Aehnlich geht es mit dem Worte Iran, welches ich (a. a. O. S. 615) auf einer Münze Chosrau II. als „Aderan" für zweckmässiger hielt, aber in einer ganz anderen Verbindung und Stellung als der gewöhnlichen auf der Rückseite der Münzen, und dabei hinzufügte, dass wenn die Ligatur [Pehlevi] als ad nicht zulässig wäre, meine Erklärung wegfallen würde. „Und warum findet man nie [Pehlevi] geschrieben?" fügte ich hinzu. Jetzt ersehe ich aus meinen Papieren, dass ich i. J. 1859 im East India House in London eine Münze gesehen habe, wo anstatt des gewöhnlichen [Pehlevi] (Iran) geradezu Aderan steht.

S. 391. „Ehe ich — (S. 392) unbekannte Grösse bleibt."

Ich bedauere die grosse Mühe, welche sich Hr. M. gegeben hat, indem er sich beeilte, einen schwachen Punct in der Stellung seines Gegners zu erfassen und sich da festzusetzen. Ueber die Vorderseite der Münze wären wir einig. Hr. M. giebt zu, dass er sich in der Jahrzahl geirrt habe.

Wenn aber Hr. M. hinzufügt, dass ich die auf der Rückseite befindliche Legende nicht vollständig übersetze, weil ich fühlte, dass darin ein starkes Argument für seine Städtenamen liege, da ich doch bei folgenden Münzen Nr. 2, 5 u. 7 es gethan habe, so ist das eine so unrichtige Beschuldigung, dass ich sie nicht als von Hrn. M., sondern als von einem Manne, der im Nebel mit Stangen herumschlägt, ausgegangen betrachten kann. Am gedachten Orte [2]) steht so:

1) Merw. 81 (mit vollständiger Legende).
2) Wasit a. 95.
5) Tebris a. 1136.

---

1) Vergl. Mél. asiat. T. III. S. 616. 2) Vergl. ebend.

7) Meschhed a. 1240.

Die Eile, welche Hrn. M. angespornt hat, den schwachen Punct zu erfassen, hat ihn vergessen lassen, dass dasselbe Wort مروى sich auch bei Olshausen (S. 51. u. 55) findet, welcher es durch Merwan wiedergiebt und hinzufügt, dass man da auch den persischen Stadtnamen Merw lesen könnte. Ich habe nichts anderes gesagt. Jeder, der das fragliche Wort ohne vorgefasste Meinung sieht, wird wohl auf den ersten Anblick مروى lesen. Und da hinter dem μ noch ein oder drei (:•) Puncte stehen, der letzte Buchstabe also doch wohl ein u ist, so gebe ich Hrn. M. auch jetzt noch nicht zu, dass gerade مرو zu lesen sei. Hinsichtlich مروى aber s. Olshausen a. a. O.[1]. Aber selbst zugegeben, dass das Wort wirklich die Stadt Merw bedeutet, so hat Hr. M. dadurch gegen mich gar nichts gewonnen, da ich ausdrücklich und immer nur von der Ungewissheit der Münzstätten auf den eigentlichen Sasanidenmünzen gesprochen, aber nie und nirgends dazu auch andere Münzen mit Pehlewy-Inschriften gerechnet habe. Von den Leuten, die in Iran mit Stangen herumschlagen, sagt man, sie seien „von den Kindern Merwan's" از بنى مروان; die Parsen werden von ihnen sagen, sie seien nicht aderan efzud آذران افزود, d. h. „sie haben das heilige Feuer nicht."

S. 392 u. 397. „Feuertempel". Fast alle älteren muhammedanischen Schriftsteller, Hamsa Isfahany und namentlich Masudy thun der Feuertempel بيوت النيران zur Zeit der Sasaniden Erwähnung. Ardeschir baute einen Feuertempel in Dschur جور[2], welchen Mas'udy selbst gesehen hat, und zog sich zuletzt in einen Feuertempel zurück. Schahpur I. errichtete einen Feuertempel am Kanal von Konstantinopel, der erst unter Mehdy zerstört wurde; ebenso waren dergleichen Tempel in Iran, Faris, Kirman, Sedschestan, Chorasan, Tabaristan u. s. w.

In einer persisch geschriebenen Geschichte von Masanderan in meinem Besitze wird angegeben, dass als die Armee der Araber nach Chorasan kam, sie Merw (den bekannten schwachen Punct) u. s. w. einnahm und wo auch nur ein Feuertempel war, denselben zerstörte und dafür eine Moschee nebst Minaret erbaute. Als der Herrscher von Sari und Astrabad Schahsadeh Kai Chosrau in das Schloss Maran ging, führte ihn Schah Ghasi zu dem Imam Hasan. Und als ersterer sich zum Islam bekannt hatte, zogen sie vereint aus, zerstörten alle Feuertempel آتشكده und erbauten an deren Stelle Moscheen und Minarete.

Die Einwohner von Sari behaupten bis diesen Tag, dass ihre

1) Vergl. Spiegel, Grammatik d. Huzvâresch-Sprache, S. 47, 22, 2.
2) Maçoudi, par Barbier de Meynard, T. IV, S. 75—86.

alte Hauptmoschee ein Feuertempel gewesen sei. Dass Hr. M. von alledem nichts weiss, wundert mich eigentlich, weil er ja in Baba (der Residenz) wohnt, wo es doch muhammedanische Bücher, welche über die Geschichte der Sasaniden handeln, zu lesen giebt. Aber noch mehr wundere ich mich darüber, dass da die Bedeutung der persischen Wörter so ganz verloren gegangen ist und آتشكده einen Feueraltar bedeutet, wovon die „Neuperser" nichts wissen. In den andern „Baba", mögen sie nun = Derbend oder = Feuertempel sein, namentlich in dem bei Baku, bedeutet noch bis jetzt آتشكده einen Feuertempel. Zwar zweifelt Hr. M. (S. 396—397), ob Derbend je nach irgend einer glaubwürdigen Urkunde unter sasanidischer Herrschaft stand. Da er die orientalischen Schriftsteller offenbar nicht als glaubwürdige Urkunden betrachtet, so antworte ich darauf gar nichts und freue mich für ihn, dass die von ihm in so bedeutender Anzahl in Berdaa geprägten Münzen nicht sprechen können und die noch vor einigen Jahren an der grossen Mauer in Derbend befindliche Pehlewy-Inschrift jetzt verschwunden zu sein scheint. Wie mag Ardeschir I., als er befahl, dass in Baku das Ormusd-Feuer nie erlöschen sollte, sehnsüchtig nach dem Besitze des nicht so weit entfernten Derbend hingesehen haben, welches seine Nachkommen Kobad und Nuschirewan durch den Ausbau einer grossen mit Thürmen versehenen Mauer befestigten, ob es gleich vielleicht nicht einmal unter ihrer Oberherrschaft stand! Ob die Sasanidenmünzen, welche man da von Zeit zu Zeit gefunden hat, vielleicht gar nur etwa von einem chorasanischen Magier hervorgezauberte waren? Die fanatischen Araber zerstörten einst die Feuertempel der Sasaniden oder verwandelten sie in Moscheen, indem sie durch letzteren Umstand sich einen Gotteslohn zu erwerben hofften. Was hofft Hr. M. dadurch zu erlangen, dass er behauptet, es habe unter den Sasaniden gar keine Feuertempel gegeben, sie also dem Sinne nach zerstört? Wahrhaftig, der grausame Nadirschah war toleranter, als er, einer Angabe zu Folge, an den Gouverneur von Baku Kerim Bek den Befehl ergehen liess, bei dem schon erwähnten Feuertempel (آتشكده) in der Nähe der genannten Stadt, nicht gar zu weit von Derbend, ein Karawanserai zum Aufenthalte für die Inder auf Staatskosten herstellen zu lassen, während doch nur ein Wink von ihm zur Zerstörung des Tempels genügt hätte.

S. 402 [Pehlevi] Diwan. Ich bleibe bei meinen früheren Behauptungen. Das Wort kann nach dem mir vorliegenden Münzexemplare kaum anders als Diwan (Dezwan?) od. Dinan gelesen werden. Hrn. M.'s Deinawer ist wahrscheinlich die Residenz des Ardeschir (Zeitschr. VIII, S. 65, 3), der Azermiducht u. s. w. gewesen.

S. 410. Es ist wahr, was ich übrigens selbst gesagt habe,

dass ich über die Uebersetzung des الورد كدمين noch nicht ganz im Reinen bin. Aber darüber bin ich im Reinen, dass es nicht anders als so wie ich gethan, gelesen werden muss. Darüber ist kein Wort zu verlieren. Hr. M.'s זמן Zeit ist der leibliche leider missgeburtliche Bruder des älteren سيم Silber, und beide sind würdige Vettern der mit Sang und Klang begrabenen Masmai, Schatburmatan u. s. w. vielleicht in Rudbar, Berdaa Kazerun oder in andern dergleichen „Münzhöfen" geboren. Als „Zeit" זמן hat das Wort einen Strich zuviel, als „Silber" سیم hatte es einen zu wenig. Wenn es ihm nur nicht so geht, wie dem S. 412 genannten Könige! Uebrigens hatte Hr. v. Bartholomäi (Mél. as. III, S. 165 u. 305, 1857) das Wort كدمين mehr auf die Lebensdauer und Regierungsjahre bezogen, jetzt 1865 sagt Hr. M. dasselbe ohne seinen Vorgänger zu nennen, indem er noch dazu die offenbar richtige und deutliche Gestaltung des Wortes (…) verwirft und die unvollkommene und mangelhafte (…) vorzieht.

S. 411. Codomannus. Hinsichtlich dieser Conjectur des Hrn. v. Bartholomäi sagte ich (S. 307.) „Codoman lasse ich unberührt."

S. 414—415. Wie unbegreiflich Hr. M. an seinen Meinungen und Gewohnheiten hängt, bezeugt das aber die da besprochene Münze Gesagte. Hätte er nicht zufällig ein siebentes Exemplar bekommen, so würde er noch immer Hrn. v. Bartholomäi's und meine Erklärung nicht angenommen haben, obgleich wir beide eine vorzügliche Stütze unserer Erklärung in den Abbildungen gefunden hatten, in welchen Hr. M. bis auf die letzte Stunde nicht anders lesen konnte als Masmai, Mistat, Satachan u. s. w. Dass diese Herrscher nicht lange regieren würden, war vorauszusehen; sie hatten nicht einmal ein vive le Roi zur Seite. Uebrigens ist es für Hrn. M. gleich, ob die Legenden gut oder schlecht erhalten sind. Die Ferchan-Münzen — فرخان od. فُرخان nicht فرحان — sind alle gut erhalten, aber vive Ferhan! Die Dadburdschmatan-Münze (Zeitschr. XII, S. 54) war in vollkommenem Zustande und doch genas sie des chorasanischen Magiers Schatburmatan. S. 477 (Bd. XIX) heisst er Dad Burdsch Matur (Druckfehler?), S. 495: Dad Burs Mitra.[1])

S. 422—423. Ich meiner Seits protestire gegen die Verdächtigung, als habe ich das لبا كوشان mit hebräischen Buchstaben geschrieben, weil das die Sache weniger auffällig machte. Ich habe gesagt (a. a. O. S. 430), dass man auf dem hiesigen Exemplare „fast ازون לבא" (d. i. ja doch = لبا) lesen müsse und bleibe dabei.

---

1) Vergl. Mél. asiat. T. III. S. 312.

S. 424—425. Hr. M. sagt (Bd. VIII, S. 41): „Der König und der Oberpriester sind dem Feueraltar zugekehrt. Ein anderes Exemplar im Cabinet der kaiserl. Bibliothek in Paris ist bei Longpérier beschrieben.“ Wenn damit gesagt werden sollte, dass das letztere Exemplar verschieden ist von dem beschriebenen, so ist das wenigstens sehr undeutlich ausgedrückt. Und wohin gehört denn die Taf. VI. No. 7 abgebildete weibliche Figur? Gehört sie nicht zu der beschriebenen Münze? Und sollte es so wunderbar sein, dass Jemand, der einen Löwenkopf für einen Pferdekopf nimmt (Bd. VIII, S. 37 No. 26), eine weibliche Figur für eine männliche ansieht?

S. 436. Chokad. „Woher sollte die richtige Erkenntniss kommen?“ Da, wo ich sie hergenommen habe, vorzüglich aus Longpérier's Abbildung.

S. 437. No. 87. „Im ersteren Falle wäre es Athuri (das Feuer u. s. w.).“ Quid Saulus inter prophetas?

S. 439. Aum. Hr. M. hat in der That auf der fraglichen Münze nur aum gelesen. Aber auf den andern dergleichen (Dscham-asp-)Münzen, welche er jedenfalls im Traume dem Palasch zugeschrieben hatte (Zeitschr. Bd. VIII, S. 182 No. 3), hat er Dam oder Jam gelesen, „womit nichts anzufangen ist“. Ich bedauere jetzt selbst, Hrn. M. die Einsicht zugetraut zu haben, dass alle drei Wörter doch nichts anderes als der Name Dscham (-asp) sind. Hr. M. sagt eigentlich: früher als ich die von Thomas nicht erkannten Zamasp- (l. Dschamasp-)Münzen dem Palasch zuschrieb, las ich Dam oder Jam; jetzt, wo ich sie seit 1858 (nachdem das schon von Anderen i. J. 1854 geschehen war, s. Mél. as. T. II, S. 389) ihrem rechten Prägherrn zuspreche, erinnere ich mich nicht auf solchen Münzen je Dam oder Jam gelesen zu haben.

Hr. M. hat in seiner Abhandlung mit grosser Sorgfalt zusammengestellt, was sich bis jetzt zur Vertheidigung der Münzstätten auf den eigentlichen Sasaniden-Münzen sagen lässt. Was dagegen spricht, hat er nicht genügend angeführt. Etwas Neues hat er, wenigstens für mich, nicht gesagt. Von den vielen gegen mich vorgebrachten Beschuldigungen hat er keine einzige als begründet nachgewiesen. Selbst angenommen, dass Iran und Chorasan (und vielleicht noch einige andere Wörter) sich fürs Erste am Besten als Münzstätten auffassen lassen, werde ich doch erst dann solche auf den Sasanidenmünzen überhaupt annehmen, wenn unter anderen die auf Kobad-Münzen befindlichen Wörter [Pehlevi] بجكر[1]) und [Pehlevi] يسطي als Städtenamen nachgewiesen werden — nicht eher.

Wäre Hr. M. so fortgefahren, wie er angefangen hat, und wäre er nicht unter Anderem auch von hier zu Lande aus auf seine

1) Vergl. Mél. as. T. III, S. 510 Anm. 2).

unhaltbaren Erklärungen aufmerksam gemacht worden, so würde die Pehlewy-Numismatik sich in manchen Rücksichten in einem bedauerlichen Zustande befinden und einen verderblichen Einfluss auf die Wissenschaft geübt haben. Die Münzgeographie wäre vor der Zeit mit Oertlichkeiten wie Assyrien, Medien, Radbar, Berdaa u. s. w.; die Geschichte mit Traumgestalten und Missgeburten, wie Zeid, Maspai, Atschachan, Chodad-Varda, Schatburmatan, falschen Palaschen u. s. w. bevölkert worden. Seine früheren Erklärungen wuchern leider noch fort. Man vergl. z. B. Egger, Wiener numism. Monatshefte 1. Bd. Heft 3 u. 4 (Athuria, sim, seped u. s. w.). Sogar das unrichtige „richtig, ächt" (راستى) welches hinsichtlich der Bedeutung von [illegible] (= [illegible]) ganz und gar verschieden ist und nichts mit ihm gemein hat, findet noch Anklang.

Ich hoffe, Hr. M. wird diese Bemerkungen eben so aufnehmen, wie er (S. 388) wünscht, dass ich die seinigen aufnehmen soll. Ich wiederhole das in dieser Hinsicht in den Mél. as. T. III. S. 459 i. J. 1858 Gesagte. Seine sehr grossen Verdienste um die Pehlewy-Numismatik wird ihm Niemand abstreiten oder schmälern wollen, am wenigsten der Schreiber dieser Zeilen, welcher nur die Gereiztheit, mit welcher bisher — und hoffentlich nicht weiter — die Fehde geführt wurde, tief bedauert. Ich füge noch den Wunsch hinzu, dass das von ihm zum Theil mit Recht in Anspruch genommene Sasaniden-Reich nicht mehr so mächtige Länder und Städte, wie Assyrien, Uzaina, Medien, Darabgird (Zeitschr. VIII, 5, 13, 6) und Derbend verliere oder ohne Feuertempel sein möge, dass keine „Zeit" (זמן) den Chosroen ihre Majestät [illegible] raube und nie wieder Usurpatoren, wie Maspai u. s. w. sich erheben mögen. Vor allem aber wünsche ich diesem Reiche recht viele Prägstätten auf deren Münzen ohne Bescheinigung der Echtheit oder Vollwichtigkeit, die Ortsnamen — bei Strafe des عذاب — deutlich, ohne Abkürzung oder ohne Schwierigkeit erklärbar angegeben sind. Denn so lange das nicht der Fall ist, kann weder ein Fetwa noch Firman den Zweifelnden zwingen, seine Bedenken aufzugeben.

Und nun zum Schlusse noch eine Bitte um freundliche Belehrung an Hrn. Dr. Mordtmann. Im Bd. VIII d. Zeitschr. 1854 S. 141 No. 738 wird eine Münze mit der Inschrift Kavad Firudsch mit Recht, wie ich glaube, dem Kobad II. Schirujeh (um 628) zugeschrieben. Auch Hr. v. Bartholomäi ist dieser Meinung (Mél. as. T. III, S. 358). Jetzt (1865, a. a. O. Bd. XIX, S. 444, No. 103—105) wird dieselbe Münze unter Kobad I. (491—531) aufgeführt. Ein Doppelgänger wird sie nicht sein. Wo gehört sie denn also eigentlich hin?

St. Petersburg, den 1. Januar 1867.

Neuere Mittheilungen über die Samaritaner. VI.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Ein neues Heft von Heidenheim's deutscher Vierteljahrsschrift etc. bietet immer einiges bis dahin unbekannte Samaritanische, und das ist für unsere Belehrung über die Samaritaner sehr erwünscht. Auch das achte Heft (das vierte des zweiten Bandes) lässt uns nicht leer ausgehn. Zwar das Stück aus Abulfath's samaritanischer Chronik, welches S. 432—59 mit englischer Uebersetzung dargeboten wird, erscheint nunmehr verspätet, da wir die Chronik arabisch vollständig besitzen und das von Hrn. Payne Smith Mitgetheilte sich in Vilmar's Ausgabe von S. 18 Z. 5 bis S. 33 Z. 5 findet. Es ist demnach zu erwarten, dass die Fortsetzungen aus dieser Chronik von nun an wegfallen, höchstens die Uebersetzung und Varianten Aufnahme finden. — Verdienstlicher schon sind einige Berichtigungen zu Gesenii carmina Samaritana nach der Handschrift S. 460—65. Die wichtigsten darunter hat freilich bereits Kirchheim richtig vermuthet — wie Hr. Heid. selbst bemerkt —, andere sind von Luzzatto in dem Anhange zu Kirchheim's Ausgabe gleichfalls schon erkannt, was Hrn. H. entgangen ist. So bemerkt bereits Luzzatto (S. 112), dass bei Ges. p. 26 Vers 17 Z. 3 רוח, nicht קוח (H. N. 11 S. 461), ferner (S. 114) dass bei Ges. p. 32 V. 12 Z. 2 לבשה statt לבסה (H. N. 20 S. 463) und (das.) dass bei Ges. p. 34 V. 9 פרסה st. כרסה zu lesen ist (H. N. 26 S. 463). Bei anderen Berichtigungen lassen Druckfehler oder falsche Auffassungen von Seiten H.'s in voller Ungewissheit. Wenn Heid. (N. 6 S. 461) z. B. Gesenius in Betreff der Stelle p. 23 V. 21 Z. 3 berichtigen will, es sei bei der Lesart der Handschrift ידוה zu verbleiben, nur in der ersten Zeile verlange der alphabetische Charakter des Gedichtes die Lesung שמה, so übersieht er, dass in diesem Gedichte durchgehends ein doppeltes Alphabet ist und die dritte Zeile mit demselben Buchstaben wie die erste beginnt. Zu p. 24 V. 3 bemerkt H. (N. 8 das.), das Mspt. lese גבירתה; wenn dies wirklich der Fall ist, so muss dafür das von Ges. gegebene גבירתך als das Richtigere hergestellt werden. Was mit אמלן, das für עמלן bei Ges. p. 27 V. 19 Z. 2 im Mspt. stehn und nach H. (N. 12 S. 462) gleich עלא tribulatio,

unser Trubsal bedeuten soll, anzufangen ist, weiss ich wirklich nicht. Ebenso zweifelhaft ist, wenn H. sagt, im Mspt. stehe nicht אכל, wie Ges. p. 34 V. 11 giebt und dabei bemerkt, es fehle im Mspt. etwas, es heisse dort vielmehr אגי (N. 29 S. 464) und nun den ganzen Satz: בלי לדיניה דאגר בערנו übersetzt: „Aufhört die Gerechtigkeit, (darum) sind sie in unserer Zeit betrübt.“ Da ist nicht ein Wort richtig; wahrscheinlich ist דאקפי zu lesen und zu übersetzen: lass aufhören die Strafgerichte, die uns umgeben! Auch dass der Codex V. 14 nicht באתלאת, wie bei Ges. p. 34, sondern באתלתי habe (N. 30 das.), ist wohl blos Druckfehler für באתלאי, auch דתהן in V. 15 (N. 31 das.), welches das דתאן bei Ges. das. berichtigen soll, ist jedenfalls Druckfehler für דתהן. Die wichtigste Berichtigung bleibt N. 36 (S. 465), wo ein von Ges. weggelassener Vers nachgetragen wird; allein auch er erscheint mir nicht frei von Abschreibefehlern, jedenfalls ist die Uebersetzung, welche ihn begleitet, wieder ganz irreführend. Der Vers lautet:

קומם נפשאתה דמנך בצרקה לצרקה ‎ ‏ועבר לדיניה הך דה אלוף אלוף,

die Uebersetzung: „Richte auf die Seelen, die du strafest in Gerechtigkeit zur Rechtfertigung Und thue nach den Rechten dieser Gesetzeslehre“, und zur Begründung wird bemerkt, מנך (hier falsch gedruckt מנם) sei mit dem hebr. נכה zu vergleichen! Das doppelte אלוף am Schlusse des Verses ist mir verdächtig, und in H.'s Uebersetzung erscheint es nicht; dazu kommt, dass die Vershälften in diesem Gedichte in der Regel reimen, was hier nicht der Fall ist, so dass ich das zweite אלוף verschrieben glaube. Abgesehen jedoch davon ist zu übersetzen: Richte auf die Seelen, die von Dir in Wohlwollen (ausgegangen), zum Wohlwollen, führe vorüber (entferne) die Strafgerichte, wie Du gewohnt bist! Für עבר lese ich עבר, דיניה ist fast durchgehends mit „Strafen“ zu übersetzen, הך ist הך, דה zusammengezogen aus דאת, wie dies Alles schon früher mehrfach bemerkt worden und auch in dem folgenden Gedichte wiederkehrt.

Dieses nämlich, der wichtigste Beitrag in diesem Hefte ist „die Litanei Marka's“, welche von S. 474—87 in Original mit Uebersetzung und Anmerkungen mitgetheilt wird. Die einleitenden Bemerkungen über Marka mögen hier übergangen werden; ich komme darauf wohl in einem andern Zusammenhange zurück. Allein die Auffassung dieses Gedichtes von Seiten Hrn. H.'s ist wiederum so gänzlich verfehlt, dass auch nun Nichts übrig bleibt, als einem nochmaligen Abdrucke eine neue Uebersetzung mit begründenden Anmerkungen beizugeben. Das Gedicht hat allerdings manche schwere Stellen, über die ich noch nicht zur Klarheit gelangt bin, und ich fürchte sehr, dass Dies die Schuld von argen Abschreibefehlern ist; allein Hr. H. missversteht auch die allerleichtesten Stellen. Als Belege genügen die Beispiele von der ersten Seite. So übersetzt er die in der Einleitung zwei Male vorkommenden Worte עד לא נעבר הגהר לדבדין רחמיך mit „damit das

Licht zum Andenken an deine Barmherzigkeit nicht vernichtet werde." Was heisst denn aber נבר? Ferner kann נבבר nicht (wie im Syr.) 3. Pers. Sing. sein, sondern ist 1. Pers. Pl., in הנהר kann das He nicht Artikel sein, da die Samaritaner — wenn sie nicht hebräisch schreiben wollen — wie alle Aramäer den Artikel hinten ansetzen. Nun kommt in Strophe 6 u. 14 מנהר לרחמיר vor, wo auch Heid. das Wort als Verbum erkennt, es aber, wie ich glaube, nicht richtig mit נפר in Verbindung bringt, während אנהר = נהר leuchten bedeutet; warum verkennt er nun hier den Imperativ הַנְהַר? Die Worte: חמי לחצן ולא תנביד (תעביר) על עקתן werden zuerst übersetzt: schaue auf unsere Bedrängniss und vernichte uns nicht in unserer Trübsal. Das ist doch noch erträglich, wenn auch nicht richtig. Die richtigere Variante תעביר mit Resch nämlich ignorirt Heid., hält sich an die LA. mit Daleth, nimmt תעביד mit Ain = תאביד mit Aleph, allein dann kann „uns" im Originale nicht fehlen, על kann nicht „in" bedeuten, und die ganze Ausdrucksweise ist schielend. Jedoch das wäre untergeordneter Art. Nun aber folgt auf diese Worte in der Uebersetzung der Passus: „Mein Volk ist bedrängt, und willst du es nicht aus der Drangsal bringen". Dafür findet man im Texte nichts Entsprechendes, und ist es offenbar eine zweite, freilich die erste an Fehlerhaftigkeit weit überragende Uebersetzung der mitgetheilten Worte ··· עמי! Was soll man zu solcher Fahrlässigkeit sagen?[1]) — Die bald folgenden Worte: לית בן נקום בגויך (בגואך) אלא הך דת אלותה lauten in H.'s Uebersetzung: „unter den Völkern haben wir keinen Rächer, sondern dieses Lehrgesetz", wieder gegen allen Menschenverstand und alle Sprachregeln. „Wir haben nicht", müsste לית לן heissen, גוי ist nicht aramäisch, das Suffix bei dem Worte kann nicht übergangen werden, es ist בגַוָ(א)יך, bei Dir, vor Dir, und so heisst der Satz: in uns ist nicht, dass wir bestehn könnten bei Dir, d. h. wir haben kein eigenes Verdienst, um vor Dir bestehn zu können, und ebenso ist es Str. 20 aufzufassen, und הך דת אלותה heisst, wie schon oben bei dem zu Gesenius hinzugefügten Verse bemerkt worden: (sondern) wie Du gewohnt bist (habe Mitleid mit unsern Seelen etc.). Diese Verkennung des דת wiederholt sich Str. 1, wo דת רחמן übersetzt wird: das barmherzige Gesetz, während dieselben Worte in Str. 3 richtig wiedergegeben werden: dass du barmherzig bist! Dem „barmherzigen Gesetze" zu Liebe müssen in Str. 1 nun die Worte ידעין אנן bedeuten: „thut uns kund", als wäre nicht ידעין Kal und Plural, אנן aber Nominativ! Freilich bei H. heisst auch in Str. 5 הך דעברנן חוביה (חוביה) „das was die Sünder verübt haben", während הך, wie mehrfach bemerkt, „wie" heisst, עברנן 1 Pers. Pl. ist. Jedoch lassen wir diese einzelnen Nachweise und gehn wir an das Gedicht selbst.

---

1) Ein Aehnliches kommt übrigens am Ende von Str. 21 vor, wo auch die Worte: „Wir sind wie das zarte Gras" zum zweiten Male nachhinken!

Herr H. hat dasselbe nach einem Codex abgedruckt, der offenbar sehr nachlässig abgeschrieben ist und ähnliche Buchstaben vielfach verwechselt, giebt aber in Anmerkungen die Varianten aus einigen andern Codices, die weit bessere Lesarten enthalten, von Hrn. H. aber fast nirgends berücksichtigt wurden. Ich bin nun Hrn. H. im Abdrucke gefolgt, nur dass ich eine genauere Angabe der Codices unterlassen. Allein auch eine grosse Anzahl von Druckfehlern hat sich in H.'s Ausgabe eingeschlichen, die sich theils durch die danebenstehende Heid.'sche Uebersetzung als solche charakterisiren, theils jedem nur irgend mit der Sprache nicht ganz Unbekannten offen daliegen; diese habe ich sogleich im Texte verbessert, mich aber doch verpflichtet gehalten, unter dem Texte anzugeben, wie der Originaldruck die Worte giebt. Bei Stellen hingegen, wo die Fahrlässigkeit nicht so augenscheinlich ist, habe ich den Text intact gelassen, wenn mir auch die Correctur, nach welcher ich übersetze und die ich in Anmerkungen begründe, unzweifelhaft ist.

Für manche Stellen ist es mir bis jetzt noch nicht gelungen die rechte Heilung und den Sinn des Schriftstellers aufzufinden. Diese habe ich unübersetzt gelassen und die sich darbietenden Möglichkeiten in Anmerkungen besprochen. Sonst habe ich diese möglichst knapp eingerichtet; eine richtige Uebersetzung rechtfertigt sich von selbst und bedarf für den Sprachkundigen keiner ausführlichen Begründung.

Bevor ich nun zum Gedichte selbst übergehe, mögen noch einige Worte über die Striche vorangehen, welche sich über manchen Buchstaben befinden. Sie scheinen vom Abschreiber oder von Hrn. H. nicht immer über den richtigen Buchstaben gesetzt zu sein, doch habe ich sie gelassen, wie ich sie vorgefunden. Sie machen, wie bekannt, aufmerksam, dass das Wort nicht in einer andern, vielleicht häufigeren Bedeutung genommen werde. In unserm Gedichte scheint der Strich besonders die härtere Aussprache einzelner Buchstaben anzeigen zu wollen, so über dem Pe von אפ̄יך (Einl., fälschlich über Jod), אפ̄ים (Str. 6), אפ̄יר (Str. 11), weil es in אפים, Antlitz, hart ausgesprochen wird (hingegen aspirirt in אפיך, wende zu). Bei dem Waw bedeutet der Strich, dass es Consonant und nicht mater lectionis ist, so bei ו̄ילך (Str. 4. 18) und ו̄ילה (Str. 13), דהו̄ה (Str. 10), דאשו̄ר (Str. 15). Dieselbe Bedeutung hat er auch wohl bei בר̄יאן (Str. 4, wo der Strich über das Waw zu setzen ist) und מבו̄נה (Str. 22). Aehnlich scheinen die Striche nach den einzelnen Buchstaben anzudeuten, dass dieselben zu vocalisiren oder schärfer auszusprechen sind, also יכ̄ל Part. (Str. 5), desgleichen דבק̄ Part. (Str. 6. 14), פמ̄ה mit Suff., nicht פמה (Str. 17), לה̄ (Str. 13 u. 22), ואלית̄, und wenn du nicht (Str. 21). Weniger sicher bin ich über ערו̄יאה (Str. 12), בבלו̄ר (Str. 14), כימנ̄תה (Str. 15), משנ̄ין und פתי̄חה (Str. 17), עכ̄ב (Str. 21), doch wollen sie ohne Zweifel gleichfalls eine solche Andeutung geben.

Und nun folge das Gedicht:

אה רחמנה [a] אהיה אשר אהיה ארחי נפשתן [b] בטובך רבה אחס
עלינן ברחמיך עד לא ניבד תנהר לדכרון רחמיך באריה דכל
עלמה אתרחם עלינן ברחותך עמי לחצן ולא תעביר [c] על עקתן
אבהן ובנים מתחננים למלכותך מרי לא תיסך אפיך [d] מנן לית בן
נקום בגויך [e] אלא תך דת אלופ אה רח [f] אהיה אשר אהיה ארחי
נפשותן [g] בטובך רבה אחס עלינן ברחמין עד לא ניבד תנהר
לדכרון רחמיך

יתהלל אלהינו יהוה אל רחום וחנון:

1. אריק עלינן מרן לית לן לאהן ניפך אפינן אלא [h] לירך דת רחמן
ידעין אנן דאתחיבנן ותהינן על סריחתן [i]
צדקה עבד לן מרן ולא תגזי לן גמלינן:

a) noch טבה. — b) נפשתאן (wohl ־ישאתן). — c) תעביר. — d) Druckf. תפיך. — e) בגואיך. — f) abgek. f. רחמנת. — g) ר wohl überflüssig. — h) Druckf. חלת. — i) Druckf. סריחתן.

O Barmherziger, „Ich bin der Ich bin", habe Mitleid mit unsern Seelen, nach Deiner grossen Güte schone unser mit Deiner Barmherzigkeit, bevor wir zu Grunde gehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens, Schöpfer der ganzen Welt, erbarme Dich unser mit Deinem Mitleid, siehe auf unsern Druck und gehe nicht vorüber an unserer Bedrängniss. Väter und Kinder flehen zu Deiner Regierung; Herr, wende Dein Antlitz nicht von uns ab, wir haben nicht Bestand [1]) bei Dir, nur wie Du gewohnt bist, o Barmherziger „Ich bin der Ich bin", habe Mitleid mit unsern Seelen nach deiner grossen Güte, verschone uns durch Deine Barmherzigkeit, bevor wir untergehn, lass strahlen das Andenken Deines Erbarmens!

Gelobt werde unser Gott, Jhvh, barmherziger und gnädiger Gott.

1. Schaue auf uns, unser Herr, wir haben nicht, wohin wir unser Antlitz wenden als nur zu Dir, denn Du [2]) bist barmherzig. Wir wissen, dass wir schuldig sind und wir bereuen unsre Uebelthaten. Milde übe gegen uns, unser Herr, und vergilt [3]) uns nicht, wie wir es verdienen.

---

1) Ueber die einleitenden Worte ist oben zur Genüge gesprochen, auch über נקום: ich habe es im Deutschen zwar mit einem Hptw. wiedergegeben, glaube aber doch, dass es 1 P. pl. vom Verbum ist, „dass wir beständen".

2) לאהן ist immer local; über דת und ידעין אנן ist oben gesprochen.

3) גזי, vergelten, ist im Samarit. häufig, und Heid. selbst hat es bereits mehrere Male gebracht, aber verkannt; so im Midrasch Maschalma's (Vierteljahrschr. I S. 442), wo nach der Bitte, um aller alten Frommen willen die Sünden zu vergeben, nachdem auch das Verdienst Josua's, „der dem Propheten der Wahrheit gedient" (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 597), angerufen worden, es dann heisst: ובקן זה לי לא תגזי בחטא ידי כל יום מני. Das übersetzt Heid.: „Und mit diesem Besitz stelle mich nicht blos. Wenn in

2. ביד תקיפה ובאדרע (k רמה פרקתה לאבהתן (l מן סניון נפקו
ימה וירדנה פרקה לון מכל לחץ וארוחתה לן (m מכל עקה וכדו
דבקן מרן ולא תגזי לן גמלינן: (n

3. לביך דת רחמן וגנואתן דאנן (o בישין ולית טובך מנכי ומסובר
לן דאנן (5 יזופין ויצרן ביש ואתה אלה טב עבד צדקה לחוביה
דלא (p ישתנקון בדיניה:

4. לחלה רבה דבעלמה אנשה עמי ודחלו ויילן דלא שבינן (q מילף
מחנאתה ודילה אהלין ואהלין דן מדן סלוי מצמחה בריאן (r
ודגליה יהבין ברינה:

k) Druckf. ובחרדע. — l) Druckf. לחבהתן. — m) wohl לון zu lesen. — n) Nach jeder Strophe wird der Schluss צדקה u. s. w. wiederholt, den ich zurückgelassen. — o) Druckf. דחנן. — p) Druckf. דלח. — q) שרינן. — r) לצמאחת מריאן.

2. Mit starker Hand und erhobenem Arme hast Du unsere Vorfahren erlöst von ihren Feinden; sie durchschritten das Meer und den Jordan, Du befreitest sie [4]) von allem Drucke und gabst ihnen Erweiterung von jeder Beengung, und nun sei uns nahe, unser Herr, und vergilt uns nicht, wie wir es verdienen.

3. Deine Grösse ist, dass Du barmherzig bist, und unsere Schmach, dass wir böse sind. Deine Güte hört nicht auf und erträgt uns, die wir schuldig [5]) sind und unser Trieb böse, und Du, gütiger Gott, übe Milde den Schuldigen, dass sie nicht Qual erleiden in den Strafgerichten.

4. Den grossen Schrecken, der in der Welt, sehen die Menschen und fürchten sich; wehe uns, dass wir nicht zu lernen ver-

---

Sünde, wird er zugenommen mich jeden Tag!" Das ist Unsinn und bedarf keiner Widerlegung. Man erinnere sich jedoch, dass neben der Fürbitte des Josua auch die des Kaleb angerufen wird, wie im Midrasch Nanah's (Vierteljahrsschr. I S. 437, vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 596). Kaleb aber heisst 4 Mos. 32, 12 הקנזי, samarit. קנואה und so, קנזה in einem Worte, ist auch hier zu lesen und zu übersetzen: und um des Kenisiten willen wirst Du mir nicht vergelten die Sünde, die den ganzen Tag von mir ausgeht. ידי ist freilich unklar, aber vollkommen sicher ותגזי. Auch in Ab-Gelugah's Gebet heisst es V. 83 (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 820): דלא מנכי לן חובים וגזי ברחמיה, der nicht aufreibt wegen Schulden und vergilt nach Barmherzigkeit (so ist daselbst zu berichtigen). Daher übersetzt auch der Sam. עקב und יען mit גזזי, als Entgelt.

4) לון ist = להון und kann nicht „uns" übersetzt werden, vielmehr muss das folgende לן auch לון gelesen werden.

5) יזף nach der herrschenden aram. Bed.: schuldig sein, das hier — wie es bei חוב gewöhnlich ist — auf die moralische Schuld übertragen wird, ebenso Str. 16 Ende.

5. חך דעבדנן חוביה(t אנן לקין בתשניקיה לית לן בנין(u קמי טובך
כל בניה(v דאנן אבדנן לקנומן אנש מחי גרמה באדה מן יכל
אתי ומסשר לה:

6. ואלית רחמנה דבק ומנהר לרחמיו כולנן נבכי קנומן לית לן
אפים(w למצבע דבק א(x חיב הן יצבע דבק ולא דביק הדבקנה
מה מצראי מחנה צבע דבק ורעותה מסלקת מנה:

s) חוביה. — t) רנין. — u) רבניה עלינן; בנית עלינן
ראנן. — v) Druckf. תפים. — w) Druckf. ת.

mögen [6]), Gaben und Strafgerichte, diese wie jene, eines vom andern, (nicht) die Wachteln, die in Haufen gesammelt [7]) und (nicht) die Klagen, welche sie ausstossen, ob der Strafgerichte.

5. Wie wir verschuldet, so werden wir durch Leiden geschlagen. Wir haben nicht wider Deine Güte zu klagen, alle Klagen treffen uns, denn wir haben uns selbst vernichtet [8]). Wenn ein Mensch sich mit eigner Hand schlägt, wer kann kommen und ihm helfen? [9])

6. Wenn nicht [10]) der Barmherzige beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, so mögen wir alle uns selbst beweinen; wir haben nicht den Muth nach Beistand zu rufen. Wenn [11]) der Schuldige um Beistand ruft und keiner da ist, der ihm bei-

---

6) שבינן ist gleich der andern wohl richtigern LA. שוינן, wir sind würdig, taugen, vermögen, vgl. Ges. carm. III, 5: לכן דשוי מסר das. V. 21 לכל דשוי מסי (wenn auch מסי noch nicht ganz klar ist). So führt auch Ibrahim zu 2 Mos. 2. 24 von Abu Obeid Dostan die Worte an in Betreff der Fürbitte durch die Erzväter: דמצלי ומדכר לון שוי ומתענו, المصلي والذاكرهم يستحق ويجاب.

7) In Betreff der Worte (nicht מדי) סלוי מצמ(א)חת בדואן vgl. 4 Mos. 11, 32. Die ganze Strophe hat ihre Parallele in Str. 18.

8) Der Sinn ist nach der richtigen LA. לית לי דנין ק׳מ׳כ׳ רבניה עלינן דאנן א׳ל׳ so einfach, dass ich weiter keine Begründung hinzuzufügen habe und nur eine Parallelstelle hersetze aus dem Gebete Ab-Gelugah's V. 66 (diese Ztschr. a. a. O.): על מן הו רביני אלא על קנומי.

9) Auch für diesen Satz genügt die richtige Uebersetzung, nur mag für מסר in der Bed.: sich Eines im Gerichte annehmen, verwiesen werden auf Ges. carm. III, 20. V, 17. 19.

10) אלית = אן לית, wenn nicht, ebenso Str. 11 u. 14; denselben Satz vgl. Ges. carm. V, 5 u. 8, nur dass dort beide Male zu punctiren ist אִלִּית, wenn du nicht, wie unten Str. 21.

11) Heid. fasst א = את, allein ein Vocativ, der mit את eingeleitet wird, kommt hier nicht vor. Wenn es nicht Schreibfehler ist, was mir das Wahrscheinlichste, so ist es mit dem folgenden Worte verbunden und steht für אִן, wenn, was freilich durch das dann folgende הן nochmals ausgedrückt wird.

7. זכותה דילך מרי איקר עבד לאלהותך עם כל דרין דמן אדם להכה (x זמן הכה (x ואזל ליום נקם לית איקרך מחתסך עם זכאים וגם (y חיבים עם אהלין ואהלין את רחמה:

8. א־מם דלית משתכח (z לגוה חשיך כל דמהלך (aa לגוה נהרה בידה ולא חזי עמי לילה דלית מתרבי לגוה דמוכה במרמוש חיול מנגר דשבק לנגורה מנגר הו דלא בטל:

9. טעינן מן יום דשבק נחך טעותן נהי מזקנה (bb ולינן צבלין

x) לאכה und אכה. — y) Druckf. ואם. — z) משתבח. — aa) דמלך. — bb) מתקנה.

stehn mag, was nützt sein Schreien? [12]) Er ruft nach Beistand, aber das Mitleid ist von ihm abgewendet.

7. Deine Milde, o Herr, bereitet Würde Deiner Gottheit, bei allen Geschlechtern, die von Adam bis hierher, von hier und weiter bis zum Tage der Vergeltung entzieht sich Deine Würde nicht; gegen Reine und Schuldige, gegen diese und jene bist Du mitleidig.

8. Ein Tag, an dem Keiner lobt, finster ist ein Jeder, der in ihn hineingeht, (wenn auch) ein Licht in seiner Hand, so sieht er dennoch nicht; eine Nacht, in welcher keine Erholung, ein Ruhen in mächtigem Stosse. Der Führer, der den Geführten verlässt, ist der unaufhörliche Führer [13]).

9. Wir gehn irre vom Tage an da wir Dich verlassen [14]), wir

12) Heid.: „Wie bedrückt ist das Lager!“ מצראי, kommt von צרא, das gleich צרח (hebr., aram.; arab. صرخ, wofür auch صرا) auch sam. צרים geschrieben wird [5 Mos. 31, 12] und schreien bedeutet. חנה bedeutet hier wie Str. 12 gleich dem späthebr. und syr. הנה geniessen, Nutzen haben; Cast. führt aus der sam. Liturgie an: תנוי מחני נפשאתן und übersetzt Dies: librum adaptans animae nostrae, wohl richtiger: eine Erzählung, die unsern Seelen nützt.

13) Für die Richtigkeit meiner Uebersetzung dieser Strophe möchte ich nicht bürgen, trotzdem dass ich die zwei ersten Theile auch bei Ibrahim (nahe dem Anf.) mit arab. Uebersetzung gefunden. Dort heisst es im Namen Markahs: אימם דלית משבח לגבה חשך כל דמהלך לגבה נהרה בירה ולא חזי نهارًا ليس مسبح فيه ظلام كل سائرًا فيه النور بيده ولا يبصر, עמי und dann: ליליא דלית משבחא לגבה דמוכה במרמוש חיול, الليل الذي ليس منعم فيه تاويه في نفس عظيم. Das Ganze scheint sich auf den Tag der Vergeltung zu beziehen und ihn zu beschreiben als einen Tag tiefer Finsterniss, welche kein Licht erhellen kann, als eine Nacht, in der keine Erholung ist (מתרבי was wohl richtig zu sein scheint oder auch מתרבח ist von רבח erweitern) und die gewöhnliche Nachtruhe (דמוכה) ist unter mächtigen Stössen, רמש (auch Str. 14) bedeutet Dies im Späthebr. Wenn nun da der Führer verlässt, so tritt ein Anderer nicht an seine Stelle, da er der Ewige ist.

14) Zu lesen ist שבקנאך als ein Wort st. שבק נחך.

מעזרה משה רבן (cc) הנבייה שלח ואמר לן בכתבה ותעזר לספר יהוה טוב דמעזר ומשקח מרה:

10. יומין מלין עקן אנון יומי חיביה דכל דן דאנשו לםן דהוה דבק לון וכד שבקיאת (dd) שבקון ועברון בגוני דיניה וכל דין דאתה (ee) ומנחתה (ff) לון ולית לון אפים למצבע ד׳בק:

11. כבר צדותה בברה וכבר שמים (gg) בקריאתה דהפך טובה אפיו מנן ואלית רחמנה דבק ומנהר לרחמיו בדין אבהן ובנים אבדין ברגזה דו תקיף:

12. לית דיניה מבלדין חיב ולא פ׳רויאה (hh) מצרין לה׳ ליתו סעין לנפשה כלום מרוד עמי גרמה מגעל וידע דילה (ii) מצטלפת (kk) אסף (ll) הו על אפריו וידע דלית מנה חנה (mm):

cc) רבון. — dd) Druckf. שבקותה. — ee) דאתי. — ff) ומנחש. — gg) שמם. — hh) פרויה. — ii) דהילה (l. רח׳). — kk) מצטלבה. — ll) אסיך. — mm) חנאה.

sollten unsern Irrthum verbessern und wir wollen nicht zurückkehren [15]). Moses der Oberste der Propheten sendete und sprach zu uns in der Schrift: Und Du wirst zurückkehren zu Jhvh; Heil dem, der zurückkehrt und seinen Herrn findet! [16])

10. Tage voll Bedrängniss sind die Tage der Schuldigen; denn alles Dies ist, weil sie vergessen haben den, der ihnen beigestanden, und als sie ihn verliessen, verliess er sie und führte sie in mannichfache Strafgerichte, und ein jedes kommt und reisst sie aus [17]), und sie haben nicht Muth nach Beistand zu rufen.

11. Schon ist Oede auf dem Felde und schon Verwüstung in den Städten [18]), da der Gütige sein Antlitz von uns gewendet, und wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen nicht leuchten lässt, dann sind sicher Eltern und Kinder verloren in dem Zorne, der mächtig.

12. Die Strafgerichte erschrecken nicht den Schuldigen und die Verwüstung ängstigt ihn nicht; er legt seiner Seele keinerlei Empörung bei; er sieht sich verunreinigt, er weiss, dass seine

---

15) מתקנה ist richtige LA., ולינן zusammenges. aus ולית אנן, צבעין von צבע = צבה(א), wollen, מעזרה Inf. v. עזר = חזר, zurückkehren, das noch zweimal in der Str. vorkommt.

16) משקח = משקה. Heid.: „und Bitteres trinkt!"

17) דאנשו von נשה, vergessen, ועברון ist Pael, er führte sie, בגוני von גון, Art, also: in Arten, mannichfache, מנחש ist hebr. und sam.

18) Heid.: „(Er) der da so rein wie die Oede der Schöpfung und so rein wie der Himmel, als er in's Dasein gerufen ward!" כבר spätbibl. u. aram.: schon, ברה = חוץ, שמ(י)ם wüste, קריאתה Pl. v. קריה, Stadt. בדין ist wohl wie בכון = נכון sicher.

13. מותה מדמי לכהן משקי מי בויר לאנשה חילה לסן דמתשקת חיב ווילין כל חיביה דאנון (mm באשרה חילת תשלמתה (oo דאנן לקין אגר לכל סריחתה:

14. נפשה קנמה בבליר וחיה במרסוס חיל דאסך (pp טובה אפיו מנן ואלית רחמנה רבק ומנהר לרחמיו יבכון חיביה גרמין (qq דאנן (rr באשרה חילה:

15. סימנתה (ss דמחכמין דלית בדרה דאנן בר אנש אלא שיתף לחוביה אבהתה ובניה ילדתה וילדון (tt הך דאשוו כחלין וסררי כן אנון לקין בתשניקיה:

mm) דאנון (einmal דאנן zu lesen). — oo) תשלמאתה. —
pp) דאפך. — qq) גרמן. — rr) דאנן (einmal דאנון zu lesen).
— ss) סימניה. — tt) וילדיון.

Macht geschlagen ist, wendet sich zu seinem Staube und weiss, dass er keinen Genuss davon hat [19]).

13. Der Tod gleicht einem Priester, der Reinigungswasser den Menschen zu trinken giebt. Wehe allen Schuldigen, sie sind in schwerer Bedrängniss [20])! Die Vergeltung, mit der sie geschlagen werden, ist ein Lohn für alle Schandthaten.

14. Die Seele steht in Schrecken, die Lebenden unter mächtigem Stosse [21]), denn der Gütige hat sein Antlitz von uns gewendet, und wenn der Barmherzige nicht beisteht und sein Erbarmen leuchten lässt, mögen die Schuldigen sich selbst beweinen, denn sie sind in schwerer Bedrängniss.

15. (Das sind) Zeichen, welche erkennen lassen, dass in dem Geschlechte, in welchem wir sind, ein Jeder an den Sünden Antheil hat, Väter und Söhne, Mütter und ihre Kinder; wie sie alle gleich und widerspenstig sind, so werden sie auch durch Leiden geschlagen.

---

19) Die Uebers. bietet genügend den Sinn. Der Sünder lässt sich durch die Strafe nicht abschrecken, da er sich gar keine Schuld beimisst, so bleibt er bei seinem Treiben, wenn er auch weiss, dass es ihm keinen Vortheil bringt. בלר, Afel, erschrecken, hat bereits Cast., ebenso Str. 14 u. 20. ערוות(א)ה ist wohl Pl. v. ערוה, Entblössung, Verödung des Landes; ל׳ם ל׳כ׳ם, er beladet seine Seele nicht mit irgend einer Widerspänstigkeit, d. h. er klagt sich keiner solchen an, trägt keine Gewissenslast darüber, חמי = כמי, גרמת das häufige aram. Reflexiv, דחילה ist richtige LA., צלב und צלף heissen beide im Aram. schlagen, verwunden, ה(א)נה vgl. Note 12 zu Nr. 6, אפריו ist mir verdächtig.

20) אשרה ist sam. Uebers. von מָצוֹק, Anfeindung, Bedrückung, so auch Str. 14.

21) Es ist בבלור zu lesen, vgl. Note 19, über מרסוס Note 13.

16. חא מקמי חובינן אנון קטולינן קטלין שתיקן ומללין הי(uu בהימן זכאה הי בנים דלא סרחו אי בחובים בני טביא לקן בחובים דלא יזפו:

17. פנותה הי דעברת כל אתן(vv לבטה רבה תתי ארורה לגו כל אתר פרי מעיה חסירין ופרי ארעה משנ'תן(ww פמה דדינה פתיח'ה(xx עלין(yy מבלע ינוקה עם סהבה:

18. צ'רו רבת דבעלמה אנשה ע'מו ודחלו ו'ילן דלא שרינן מילף לא רווענת(zz אלפנן ולא בדין דגובה אשלימנן נדחל בן דינה דמותה דלא יצפי בריה דפרותת:

uu) אי.. — vv) Druckf. תחן. — ww) משנתין (wohl bei beiden א für ת zu setzen). — xx) פתיח. — yy) עלינן. — zz) ולא בזרענה.

16. Siehe, wegen unserer Sünden werden Jene getödtet, Thiere und Menschen, unschuldiges Vieh, Kinder, die nichts Uebles gethan, Kinder der Guten leiden unter Sünden, die sie nicht verschuldet.[22])

17. Der Abfall (von der göttlichen Gnade)[23]) bewirkt diese grosse Plage, er sei verflucht in jedem Ort, die Leibesfrucht abnehmend, die Früchte des Bodens sich umwandelnd, der Mund des Strafgerichts ist wider uns geöffnet, verschlingt Säugling mit Greis.

18. Grosse Angst, die in der Welt, sehen die Menschen und fürchten. Wehe uns, dass wir nicht zu lernen vermögen, wir lernen nicht durch die Nahrung und wir vervollkommnen uns nicht durch das Gericht der Heuschrecken. Fürchten wir uns vor dem Gerichte des Todes, dass nicht überschwemme das Grab ....[24])

---

22) In dieser und den folgenden Strophen wird der Gedanke ausgeführt, dass um der Schuldigen willen auch alle Unschuldigen wie die ganze Schöpfung leiden müssen. Der Sinn ist unzweifelhaft, doch scheint diese Str. etwas fehlerhaft und ist wohl zu lesen: מקמי, ח'מ ח'א קטולין אנון קטלינן ט' = מפני, wegen, der Mensch ist ein redendes Wesen (מלל, מדבר), das Thier ein stummes (שתיק, דומם brutum), הי...הי bedeutet wohl: sowohl ... als, בהימן ist zwar im Aram. ungebräuchlich, ist aber doch hier sicher dem hebr. בהמה gleich, die Worte אי בחיבים scheinen mir fehlerhaft, vielleicht jedoch bedeuten sie: ohne (eigne) Schuld, יזף vgl. Note 5.

23) Die Pânutha ist bei den Samaritanern der angebliche Abfall der Juden vom Garizim, die Zeit des Zorns, entgegenstehend der רעותה (رضوان), der des Wohlwollens, der göttlichen Gnade wie bei Ges. carm. VII, 4 u. 13, wo bereits Luzzatto richtig erklärt und corrigirt (bei Kirchheim S. 115), wenn er auch den prägnanten Sinn des Wortes nicht kennt.

24) Die ganze Str. ist ähnlich der Str. 4. צרי, Angst, sollte nun endlich bekannt sein, nachdem ich die Bed. in meinem Lehrbuche zur Spr. d. Mischnah

19. קבלין רומה ומכה עלינן ויהי לון קבלין דאמטו רגזה לגו כל
אתר חזיב(aaa מאוריה משני ותהומה(bbb חסך מעינה לא ישקח
באישה(ccc לאהן יזיל כיי אפך(ddd לקנומה:

20. רחמנה טבה עבר צדקה הח די אמנותך לית בן נקום באהן
דינה טרף דאילן מבלר(eee חיב והם(fff נקום בדין מבליך עלם
עבר צדקה לחיביה דלא ישתנקון בדיניה:

21. שמך רחמן ורחאה לא תשלח עקובתה(ggg מנן דחייה עטלאין

aaa) חזב. — bbb) Druckf. ואהומה. — ccc) בישה. —
ddd) אפיך. — eee) מבליר. — fff) ויך. — ggg) עקובתך.

19. Es klagen die Höhe und die Tiefe über uns; wehe ihnen, klagen sie, die den Zorn in jeden Ort gebracht; der Anblick der (Himmels-) Lichter ist geändert, der Abgrund hält seine Quellen zurück, der Leidende findet nicht, wohin er gehn soll, wohin er sich wende[25]).

20. Barmherziger, Gütiger, übe Milde wie es Deine Art ist, wir haben nicht Bestand in diesem Gerichte. Das Blatt des Baumes erschreckt den Schuldigen; wie sollen wir im Gerichte bestehn, das die Welt erschüttert? Uebe Milde mit den Schuldigen, dass sie nicht vergehn in den Gerichten[26]).

21. Dein Name ist Barmherziger, Gnädiger. Entziehe uns nicht Deinen Namen[27])! Die Lebenden[28]) sind nackt; wenn Du sie[29]) nicht mit Deiner Güte bedeckst, dann[30]) gehn sie

---

S. 7 f., he-Chaluz III S. 155 ff. (vgl. diese Ztschr. Bd. XI S. 333 f.) genügend nachgewiesen, בזונגת (wie richtige LA.) kommt von זון, speisen, ernähren. Die Schlussworte יצפי בריה דפרותה sind mir unklar; aus Heid.'s freilich sinnloser Uebersetzung: denn im Grabe erblickt man keine Befreiung, scheint hervorzugehn, dass רפרותה mit Daleth zu lesen sei.

25) Die Uebersetzung dieser Str. rechtfertigt sich selbst. קבל, klagen, kennt das Spätheb. und die andern aram. Dialekte, מכה = מַטָּה (viell. = מַךְ niedrig) als Gegensatz von רומה bietet Ges. carm. III, 12, für ויהי לון ist zu lesen וי לְ, wehe ihnen, alles Andere ist einfach.

26) Auch diese Str. bietet geringe Schwierigkeiten. Für הח und והם ist zu lesen חך und והך, über אמנות ist Bd. XVIII S. 815 A. 3, über נקום Note 1, über בלר Note 19 zur Genüge gesprochen.

27) שלח Afel heisst im Aram.: das Kleid, die Haut abziehen, entkleiden, der sam. Uebersetzer des Pent. hat dafür die Form אשלל (vgl. diese Ztschr. Bd. XVI S. 718), עקובתך (wie richtige LA.) heisst hier wie im Gebete Ab-Gelugah's (vgl. Bd. XVIII S. 815 Anm. 8) Bezeichnung, Name; indem Du, ist der Sinn, Barmherziger heissest, so bewähre Dich uns auch als solchen und entziehe uns diese Deine Eigenschaft nicht.

28) Vielleicht richtiger: das Leben.

29) אליה vgl. Einl.

30) כיוה, wenn die Lesart richtig, ist wohl = כבר: schon, gewiss; Heid.: „ein zerbrechliches Becken ist diese unsere Hülle!"

ואלית׳ דכסי לון בסובך כיור אברין הך עסק ראגון הך ע׳ס׳ב
רכב(hhh וקרוסין (iii דחוביה תקיק(kkk :

22. תשבחן ורבותן(lll נימר אלא מסנה מן אכה למן דמורך עד
לעלם חילה מותי לן מגן ואנן מקנין לה׳ על מגן אן מותי לן
ואן ממית לן תריתה בשלטן(mmm רבותך :

מבוק

מרי בעמל תלתי שלמיה : וביוסף פתר חלמיה : ובמשה רבן
דנביית : ובכהנים ארשי כהניה : ובתורה קדש כתבית : ובהר

hhh) רכך (?) עסור ; רכיך. — iii) וקרוסין. — kkk) Druckf. אקיק. — lll) ורבואן. — mmm) Druckf. בשלחן.

plötzlich [31]) dahin, denn sie sind wie schwaches Gras, und der Sturm der Sünden ist stark [32]).

22. Lob und Verherrlichung wollen wir sprechen ohn' Unterlass [33]) von nun an dem Beständigen bis ewig! Seine Kraft belebt uns umsonst und wir ereifern Ihn umsonst [34]); ob uns belebend, ob uns tödtend, bist Du mitleidig in der Herrschaft Deiner Grösse!

Schluss.

Herr, um willen der drei Vollendeten, um Joseph's willen des Deuters der Träume, um Moses' des Obersten [35]) der Propheten, um der Priester, der Meister [36]) der Priester, um der

---

31) הך עסק ist Uebersetzung von בְּפֶתַע und פִּתְאֹם.

32) קרים ist, wie im Tharg., so auch beim Samar. an allen Stellen des Pent. (1 Mos. 41, 6. 23. 27. 2 Mos. 10, 13. 14, 21) Uebersetzung von קָדִים, das Wort fehlt jedoch bei Cast. Der Dichter malt das Bild weiter aus, das Leben ist wie zartes Gras und der Sturmwind der Sünden stark, so dass es welken muss, wenn nicht Gott es mit seiner Gnade umhüllt.

33) Die angegebene Bed. von אלא מסנה ergiebt der Zusammenhang. אלא aus אן לא ist = בלא ohne, מסנה von סנה Leere auch von der Zeit, so im Spätheb. נסנה, müssig sein, סנאי, Musse, also ohne Unterbrechung. Daher bei den griechischen Uebersetzern, wenn auch unpassend, zuweilen σχολάζω für סנה, vgl. Hiob 6, 28. Mal. 3, 1, dah. אלא מסנה ἀσχολῶς, ohne Pause. Heid.: „dem Gotte, befreiet von dem Vergänglichen"!

34) Für jeden Kenner des Aramaismus bedarf es keines Nachweises, dass מותי heisst: er belebt, מַגָּן, umsonst. Heid.: „unser Beschützer ist vernichtet"!

35) Muss wohl רבהון = רבון, ihr Herr, heissen.

36) ארשי = ראשי ist bekannt. Man muss jedoch Dies im Auge haben, um auch einige andere, bisher noch nicht richtig erkannte Stellen zu verstehn. Wenn Ab-Gelugah in seinem Gebete sagt (vgl. diese Ztschr. Bd. XVIII S. 816): Gedenke der Bündnisse, deren Du nicht vergissest, בשלמות עבדיך מבית ארשי ‖ זכותה ושלמותה ובנ (ביתה) עבדך משה ‖ אניב לישועתה ... so muss ארשי, wenn es auch eine Verszeile schliesst, mit dem Folgenden

גריזים גבעת עלמיה : ובצבאות מלביה : אבד סניה ודבביה :
וקבל מנן פרשיה : אהיה אשר אהיה : נפש לן מן אהלין
עקיה : אפתח לן אוצר שומיה :

> Thorah, des Heiligthums der Bücher, um des Berges Garisim, des ewigen Hügels, um der Heerscharen der Engel[37] willen — vertilge die Hasser und die Feinde, nimm wohlwollend unsere Bitten an, Ewiger, schaffe uns Ruhe vor diesen Bedrängnissen, öffne uns den Schatz des Himmels!

Ich glaube mit dieser sorgfältigen Erklärung dieses samaritanischen Klageliedes nichts Ueberflüssiges gethan zu haben: wo die Sprach- und Denkgesetze gerettet werden, da wird ein wahrhaft menschlich Werk vollbracht.

Frankfurt a. M. 11. Januar 1866.

---

verbunden und das Ganze übersetzt werden: Um der Vollkommenheit Deiner edlen Knechte willen, der Häupter des Verdienstes und der Vollkommenheit, und um des Prophetenthums willen Deines Knechtes Moses erhöre zur Hülfe u. s. w. ארשי וזכותה werden die Erzväter auch in einem Spruche genannt, den Ibrahim (zu 2 Mos. 2, 24) im Namen der Alten anführt: ארכיריס לטב עד לעלם ארשי וזכותה אברהם ויצחק ויעקב שכיני מערת המכפלה דבכל צלות בשמון מתקבלה, wozu die arab. Uebersetzung: نذكرو بالحسنى الى الابد اصول الازكيا ابراهيم اسحاق ويعقوب الساكنين معا في المغارة المضعفة الذى كل صلاة باسمهم مقبولة. So wird dann auch in dem wegen seiner kurzen Versglieder zu manchen Licenzen Veranlassung gebenden Gedichte Nanah's ארשי allein als Erzväter aufzufassen sein. Bevor er nämlich das Verdienst Joseph's, Moses', Ahron's, Pinchas', Josua's und Chaleb's anruft, sagt er (Heid.'s Vierteljahrsschr. I S. 436): לא תתנשי || כל ארשי || זכור ''יהושיע, und das muss übersetzt werden: vergiss nicht all meiner Häupter, gedenke und hilf u. s. w. Die Erzväter dürfen in diesem Zusammenhange nicht fehlen, und zwar müssen sie nothwendig an erster Stelle stehn.

37) מלביה ist wahrsch. blos Schreibfehler für מלאכיה oder steht dafür.

Beiträge zur Kenntniss der aramäischen Dialecte.

Von

Prof. Th. Nöldeke.

1. Ueber den noch lebenden syrischen Dialect im Antilibanon.

Während der östliche Zweig des Aramäischen noch im Munde einer ziemlich zahlreichen christlichen Bevölkerung am obern Tigris, in Kurdistân und am See von Urmia erhalten ist, bildet der Dialect der Bewohner von Ma'lûlâ und zwei benachbarten Dörfern im Antilibanon den einzigen Rest [1]) der einst so weit verbreiteten aramäischen Sprache im Westen. Obwohl man von diesem Dialect schon länger wusste, so hat doch erst in neuester Zeit der Missionär Jules Ferrette an Ort und Stelle einige sprachliche Beobachtungen gemacht. Nach seiner eignen Erzählung geschah dies in grosser Eile innerhalb weniger Stunden; seine Bemerkungen sind deshalb auch nur spärlich und wohl nicht ohne Ausnahme vollkommen zuverlässig. Sehr berechtigt ist daher Ferrette's Wunsch, dass bald vor dem gänzlichen Erlöschen dieser Mundart eine genaue Untersuchung derselben vorgenommen werden möge, welche so überaus schwierig nicht sein kann, da jene Orte zwar in einer sehr wilden Berggegend, aber doch nur wenige Meilen von Damascus (NNO.) entfernt liegen. Dass hier Gefahr im Verzug ist, erhellt daraus, dass alle Einwohner neben ihrer Muttersprache schon das Arabische verstehn. Einstweilen wollen wir aber Ferrette für seine mit grosser Anspruchslosigkeit gegebnen Notizen dankbar sein. Der Versuch, aus denselben die Umrisse der Mundart zu bestimmen, kann freilich nur sehr ungenügend ausfallen, aber wir erhalten doch einige wichtige Ergebnisse. Am meisten Werth lege ich auf den Umstand, dass hier die 3. Pers. M. im Imperf. nicht mit *N*, wie bei den östlichen und nördlichen Aramäern, sondern mit *I*, wie bei den Palästinensern, gebildet wird. Ferner ist wichtig der Gebrauch des sog. Nun epentheticum, der sonst auch nur in den jüdisch-aramäischen Mundarten erscheint. Wir sehen hier also die

---

1) Nach den Zeugnissen, die Quatremère Journ. As. 1835. 1, 260 f. gesammelt hat, ist das Gebiet des Aramäischen im Libanon und Antilibanon schon seit mehreren Jahrhunderten sehr beschränkt, wenn es auch früher noch etwas grösser war als jetzt.

Uebereinstimmung unsres Dialectes mit dem palästinischen in zwei der wichtigsten Differenzpuncte desselben von den andern. Da nun von einem jüdischen Einfluss auf diese Gegend nicht die Rede sein kann, so dürfen wir wohl mit Sicherheit schliessen, dass dieses alte Eigenthümlichkeiten des westlichen (oder lieber süd-westlichen) Aramäischen waren, welches sich allmählich über Palästina ausbreitete, und dass sie nicht etwa erst aus dem Hebräischen in's sog. Chaldäische gekommen sind. Wir haben hier also ein Glied aus der zweiten aramäischen Sprachgruppe, welche Barhebräus in der bekannten Stelle [1]) die palästinische nennt mit ausdrücklicher Einrechnung von Damaskus und dem Libanon.

Natürlich zeigt der Dialect von Ma'lûlâ auch mehrfache Uebereinstimmung mit andern aramäischen, namentlich jüngeren, doch sind dieses fast lauter Erscheinungen, wie sie sich bei semitischen Sprachen in der allmählichen Entwicklung selbständig auszubilden pflegen. Und daneben bleibt diese Mundart sogar in einigen wichtigen Stücken auf einer ältern Stufe stehn, besonders in der Beibehaltung der alten Kehlhauche. Nur gelegentlich berührt sich dies westliche Neusyrisch mit dem Aramäischen der Nestorianer, von dem ich demnächst eine genauere Darstellung in einem eignen Werke zu geben hoffe.

Da das Journal of the Royal Asiatic Society, in dessen XX. Bande (Jahrgang 1863) S. 431 ff. Ferrette seine Angaben veröffentlicht hat, in Deutschland nicht sehr verbreitet ist, so gebe ich zunächst seinen gesammten Sprachstoff hier wieder. Wegen seiner sonstigen Bemerkungen über den Ort und seine Bewohner muss ich aber auf das genannte Journal verweisen. Ferrette's Material besteht aus einer Anzahl Wörtern in bloss syrischer Schreibweise, einer andern, in der er wegen der „so eigenthümlichen und unerwarteten" Aussprache auch eine arabische Umschreibung mit Benutzung der persischen Buchstaben پ und چ beigefügt hat, einem Vater Unser, das er selbst nicht für ganz correct erklärt, und einem Verbalparadigma; beiden letzteren ist gleichfalls eine Umschreibung in arabischen Buchstaben beigegeben. Die Vocalisation ist nicht vollständig, auch sind die Vocalzeichen im Druck hie und da ein wenig verschoben. Wir fügen bei den entlehnten Wörtern die Grundform hinzu.

I. Gruppe (S. 432).

Sultan	ܦܕܝܫܐ	Aprikose	ܡܫܡܫܐ (مشمش)
Blume	ܘܪܕܐ	Fluss	ܢܗܪܐ
Stab	ܥܘܟܙܐ (vgl. عُكّوزا)	Krieg	ܚܪܒܐ (حرب)

1) Histor. dynast. ed. Pococke 16 f. vgl. Mundart der Mandäer S. 77.

Bauch	ܟܪܣܐ	Dach	ܣܩܦܐ (سقف)
Kraut	ܚܫܝܫܐ (حشيش)	Ochs	ܬܘܪܐ
König	ܡܠܟܐ	Auge	ܥܝܢܐ
Tunica	ܩܡܝܨܬܐ (قميص)	Himmel	ܫܡܝܐ
Kopf	ܪܫܐ	Altar	ܡܕܒܚܐ [1]
Strasse	ܕܪܒܐ (دَرْب)	Morgen	ܨܦܪܐ
Esel	ܚܡܪܐ	Abend	ܥܪܒܐ (Untergang)
Gerste	ܣܥܪܐ	Tag	ܝܘܡܐ
Kirche	ܟܠܝܣܝܐ (*ἐκκλησία*)	Nacht	ܠܠܝܐ
Hand	ܐܝܕܐ	Feld	ܚܩܠܐ
Pferd	ܣܘܣܝܐ (حصان)	Wasser	ܡܝܐ
Lehrer	ܡܥܠܡܢܐ (von مُعَلّم)	Licht	ܢܘܗܪܐ
Stadt (town)	ܡܕܝܢܬܐ (بلاط palatium „Burg")	Schwert	ܣܝܦܐ

2. Gruppe (S. 433).

Weizen	ܚܛܐ	خِطّايا
Arm	ܕܪܥܐ	ذراعا
Schule	ܡܕܪܫܬܐ	مَدْرَسْتا (مدرسة)
Fuss	ܪܓܠܐ	رِغلا
Wallnuss	ܓܘܙܐ	غوزا
Bart	ܕܩܢܐ	دقنا
Stein	ܟܐܦܐ	كيفا
Finger	ܨܒܥܬܐ	صَبعتا
Thür	ܬܪܥܐ	تَرعا
Mund	ܦܘܡܐ	فَمّا
Nase	ܢܚܝܪܐ	مَنْخرا (مَنْخَر)

1) Vielleicht ܡܕܒܚܐ zu lesen.

Stadt (city)	ܡܕܝܢܬܐ	مَدينتچا
Buch	ܟܬܒܐ	خَتابا
Haus	ܒܝܬܐ	بيثا
Maulthier	ܒܓܠܐ	بَغلا (بَغل)
Hund	ܟܠܒܐ	خَلبا
Wand	ܟܬܠܐ	خاثلا
Schaf	ܟܪܘܦܐ	خرافا (خَروف)
Zunge	ܠܫܢܐ	لشّانا
Ziege	ܥܙܐ	عِزّا
Haus	ܕܪܬܐ	دارجا
Zahn	ܫܢܐ	شِنّا
Baum	ܫܓܪܬܐ [1]	شَجَرتا (شَجَرة)
Schlacht	ܩܛܪ	قَتَر (قتال?)

Das Vater Unser (S. 433 f.)

ܐܒܘܢܢ ܕܒܫܡܝܐ. ܡܬܩܕܫ ܫܡܘܟ. ܐܬܬܐ ܠܗ ܡܠܟܘܬܘܟ. ܗܘܐ

أبونَن بشما. مِتقَدّش اشمَخ. تاثا لا مَلكوثَخ. هَوي

ܠܗ ܨܒܝܢܘܟ ܐܝܟܢܐ ܒܫܡܝܐ ܐܘ ܒܐܪܥܐ. ܗܒ ܠܢ ܠܚܡܐ ܐܟܠܐ

لِه صبيانَخ إكمَلا بشما آو بَرعا. هَب لَن لحما اخلا

ܝܘܡܐ (² ܝܘܡܢܝ) ܝܘܡܐ. ܐܫܒܘܩ ܠܢ ܚܛܗܝܢ ܐܝܟܢ ܕܫܒܩܝܢ

يوما (² يَمونا) يوما. اِشبُق لَن حَطَّيتَن اخمن شابقين

---

1) Gedruckt ist ܫܓܪܬܐ ohne Punkt über dem R. Vielleicht sind die Vocalpuncte verschoben und gehören über das S und R.

2) Sic.

ܐܢܚ ܠܒܢܝ ܢܫܐ. ܠܐ ܬܥܠܢܢ ܒܢܣܝܘܢܐ. ܬܦܨܢܢ ܡܢ ܟܠ

أنّح لابن نيشا. لا تتخللنا بتجربيانا : تخلّصنا مِن كل

ܒܝܫܘܬܐ. ܐܡܝܢ.

شيوتا[1]. آمين.

Ferrette's Uebersetzung ist: 1. Pater noster in coelo, 2. sanctificetur nomen tuum. 3. Veniat sibi regnum tuum. 4. Veni cum ea voluntas tua sicut in coelo aut in terra. 5. Da nobis panem omni die ( ) in die. 6. Dimitte nobis peccatum nostrum sicut dimittentes nos fillo onis (sic!). 7. Ne inducas nos in tentationes. 8. Libera nos ab omni malo. 9. Amen.

Die Uebersetzung von 4 giebt keinen Sinn. Da kommen in 3 ܐܬܐ heisst, so wird schwerlich unmittelbar daneben das arab. جاء gebraucht, بہ (cum eo, nicht cum ea) wäre ebenso wenig zu erklären wie der Imperativ. Ich setzte جي به = ܢܗܘܐ fiat, wobei ich übrigens nicht für die ganz genaue Wiedergabe des Lautes bürge; über die betreffenden Lautveränderungen siehe unten. او nehme ich = ܐܦ und übersetze demnach Fiat voluntas tua sicut in coelo etiam in terra. Bei 5 deutet F. durch die Klammern an, dass die Bezeichnung des heutigen Tages fehle; wahrscheinlich bedeutet اخل يوما بيوما bloss „jeden Tag" oder „Tag für Tag", also „gieb uns jeden Tag Brot". In 6 möchte ich peccata nostra übersetzen (siehe unten). Das letzte Wort ist wohl zu erklären filiis hominis (לִבְנֵי נשא).

Erstes Paradigma (S. 434).

Sg. 3 Ipse occidit	هو اقتَل	ܗܘ ܐܩܛܠ
2 Tu occidisti	هَيِ [2] قتلتِم	ܗܘܬ ܩܛܠܬ
1 Ego occidi	انا قتلت	ܐܢܐ ܩܛܠܬ
Pl. 3 Ipsi occiderunt	هُن قتَل	ܗܢ ܩܛܠ
2 Vos occidistis	قتجن قاتلين خِن	ܗܢܘܢ ܩܛܠܝܢ ܠܗܘܢ
1 Nos occidimus	أنّح قاتلين نَح	ܐܢܚ ܩܛܠܝܢ ܢܚܢ

1) Wohl شَرِيرًا zu lesen.

2) Kann auch قتلتِم gelesen werden.

Zweites Paradigma (S. 435).

Praeteritum.

Sg. 3 Ipse scripsit		هو اختب	ܗܘ ܐܟܬܒ
2 Tu scripsisti		اِچ خَتْبِچ	ܐܢܬ ܟܬܒܬ
1 Ego scripsi		آنا خَتْبِچِّي	ܐܢܐ ܟܬܒܬ
Pl. 3 Ipsi scripserunt		هِن اختب	ܗܢ ܐܟܬܒ
2 Vos, scribentes -vos		أَچخِن خاتِي چخون	ܐܢܬܘܢ ܟܬܒܝܢ ܐܬܘܢ
1 Nos, scribentes -nos		أنح خاتبين نَح	ܐܢܚܢ ܟܬܒܝܢ ܢܚܢ
Imperativ		أُخْتُب	ܐܟܬܘܒ
Partic. Activi. Sg. M.	Scribens	كاچبا	ܟܳܬܒܐ
F.		كاچبثا	ܟܳܬܒܬܐ
Pl. M.	Scribentes	كَچِتْبِين	ܟܬܒܝܢ
F.		كاچْبِياثا	ܟܳܬ݂ܒܬܐ
Partic. Pass.	Scriptus	ختيبا	ܟܬܝܒܐ

Dies ist, abgesehen von ein paar einzelnen Bemerkungen, welche wir unten verwerthen wollen, das ganze Material. So wenig dasselbe schon hinreicht, um nur die Grundzüge der lautlichen Veränderungen festzustellen, so ist es für die Formenlehre noch weit ungenügender; von syntactischen Beobachtungen müssen wir fast ganz absehen.

Zur Lautlehre.

Vocale. Im Ganzen ist die Vertheilung der Vocale und Consonanten wesentlich dieselbe wie in den ältern uns näher bekannten aramäischen Dialecten. Auch die Beschaffenheit der Vocale selbst scheint sich nicht sehr stark geändert zu haben. In Bezug auf die verschiedene Aussprache des ـَ (ā und ō) macht Ferrette folgende auffallende Bemerkung: „In Ma'lûlâ werden beide Aussprachen von derselben Person in verschiedenen Wörtern und von verschiedenen Personen in demselben Worte angewandt. Kaum war mir ein Wort in der einen Aussprache gegeben, so sprach es schon ein Anderer von den Anwesenden auf andere Weise aus mit Ausnahme einiger wenigen Wörter, bei denen Alle übereinzustimmen schienen." Leider giebt er nichts Näheres an. In der arabischen Umschreibung drückt er aber ـَ regelmässig durch ا aus. Fr. Müller bemerkt gelegentlich (Or. u. Occ. III, 105) „nach der Versicherung

eines in Maʿlûla gebornen, des Syrischen vollkommen mächtigen Arabers", dass daselbst der Vocal stets „wie ein reines a" ausgesprochen werde. Auf keinen Fall ist also die auf hebräischem und aramäischem Gebiet mehrfach erscheinende Verdunklung des *â* hier so weit durchgeführt, wie in der späteren Aussprache des Syrischen bei den westlichen Syrern. — Auffallend ist das î für â in ܢܫܡܐ خضم.

Die Diphthongen scheinen in offner Sylbe erhalten zu sein, vgl. ܟܡܕܐ, ܫܡܥܐ, ܓܘܪܐ تيوما, غورا [1]; aber daneben ܒܝܬܐ aus baitâ.

Ob in ܨܝܕܐ und ܪܝܫܐ mit den östlichen Syrern das ursprünglichere *ê* beibehalten oder mit den westlichen in *î* verändert wird, können wir nicht sagen; das Erstere geschieht in ܓܢܓܐ, so auch im Fremdwort ܟܠܝܣܝܐ *ἐκκλησία*.

Ueber die Natur der kurzen Vocale ist es noch misslicher zu reden, als über die der langen. Ob z. B. der erste Vocal von ܫܡܐ شتا mehr *i* oder *e* ist, ob das ܰ (ܱ) durchgängig reines *a*, oder oft mehr oder weniger verfärbt ist, müssen wir dahingestellt sein lassen, obwohl alle Analogien für das letztere sprechen. Wir dürfen auf kleine Abweichungen von Bekanntem im Setzen der kurzen Vocale kein Gewicht legen, da wir eben den lautlichen Werth der Vocalzeichen nicht genau kennen und deshalb z. B. nicht wissen, wie weit sich der erste Vocal in ܚܛܐ نُعوما (Weizen) von dem ursprünglichen *i* oder *e* entfernt. Zu *e* oder *i* wird das *a* wie so oft in allen aramäischen Dialecten in أحفض wie (أدحض). Eine sehr alterthümliche Vocalisation zeigt ثما Mund gegenüber dem sonstigen aramäischen pummâ (dessen *u* wohl durch den folgenden Labial verursacht ist) vgl. arab. فم.

Die Verkürzung eines langen Vocals in (ursprünglich oder secundär) geschlossener Sylbe, welche in den jüngern aramäischen Dialecten sehr beliebt ist, finden wir bloss im Suffix ـخ ـم. Sonst vgl. محدينتيا, تاجيا ܟܘܟܒܐ, تارجا ܬܪܥܐ u. s. w.

---

1) In أنحين Amen steht allerdings ـى offenbar für ê, so dass die diphthongische Schreibweise noch nicht genügende Sicherheit für die Aussprache giebt.

Die im Syrischen und theilweise auch in den andern Dialecten abgefallnen Vocale sind nach der Pluralform قتل , اختب (ܩܛܠܘ, ܟܬܒܘ) zu schliessen auch in unserm Dialect verschwunden; so konnte Ferrette auch keine abweichende Form des Imperativs für das Fem. und den Plur. erfragen, so dass also auch hier resp. der Abfall von *u* und *i* anzunehmen ist, أختب für ܟܬܘܒܝ, ܟܬܘܒܘ, ܟܬܘܒܝܢ). Vocale, die im Syrischen noch vorhanden, sind hier wohl nur dann weggefallen, wenn ein Wort überhaupt stärker verkürzt ist, wie in مخل aus مخ كلا oder مِن (من) aus מנין.

Der Vorschlag eines Vocals mit einem Spiritus lenis vor einem Consonanten, dem kein voller Vocal folgt, ist auch in diesem Dialect beliebt. Wir haben so اشمخ dein Name, die Perfectform إقتل, إختب, die Imperativi أختب, اغمر (vom arabischen غمر), aber daneben شمّا Himmel, قتل occiderunt, حتيب scriptus. Vermuthlich hängt also der Vorschlag von der Willkür oder dem Wohllautgefühl des Sprechers ab. Dass der vorhergehende Laut hierfür nicht entscheidend ist, geht aus مِن قتل gegenüber مِن إختب hervor. Sonst findet sich ein solcher Vorschlag noch in أخل all, vielleicht zur Erleichterung des im Anlaut schwierig zu sprechenden خ.

Consonanten. Deutlich hervor treten nur wenige Veränderungen der Consonanten. Nicht bloss Erweichungen, sondern auch Verhärtungen finden wir darunter.

Die Doppelconsonanz wird durchgängig wie in den meisten Dialecten — nur nicht im eigentlichen Syrischen nach der westlichen Aussprache — beibehalten, vgl. عزّا, لشّانا, خطّايا und die Paelformen (siehe unten).

Bei der Betrachtung der Mutae — abgesehen von den emphatischen Lauten ط ق ص — haben wir besonders die Aspirationsverhältnisse in's Auge zu fassen. Leider genügt das vorliegende Material nicht zur Aufstellung durchgreifender Regeln. Nach dem, was uns vorliegt, steht unter denselben Lautverhältnissen bald ein aspirirter, bald ein unaspirirter Consonant. Auf keinen Fall kann man die altaramäischen Regeln hier noch ohne Weiteres als geltend an-

sehn, wenn auf diesem Gebiete auch wohl noch nicht eine solche Erstarrung eingetreten ist, wie im östlichen Neusyrisch.

Das K wird aspirirt durch خ ausgedrückt; ob die Aspiration aber vollständig den rauhen Klang des arabischen خ (wie allerdings im östlichen Neusyrisch) oder nicht vielmehr den des deutschen Ch in ach habe, können wir nicht entscheiden. Die Aspiration tritt beim K fast stets im Anlaut ein, vgl. خيفا Stein, خلبا Hund, ختاب Buch, ختيبا und andere Formen von ܟܬܒ, aber das Paradigma zeigt uns neben آتِج خاتِبين تِج auch كاجبا u. s. w. Das Prinzip der Veränderung ist hier nicht zu erkennen. — In خـڤلا ܟܘܬܠܐ (sic) Wand ist sogar ܟ für כ geschrieben (כּוּתְלָא). Den alten Regeln entsprechen besser اختب, أختب, اخمى (أخفى), die Endung ـخ ـمو; auch أخل und تخل von kul ist nicht auffallend. Ein sicher unaspirirtes K (da die Schreibweise ܟܠܟܐ, die Aspiration nicht ausschliesst) haben wir im Inlaut nur in ملكموتِج ܡܠܟܘܬܟܘܢ, in dem aber das ـكِيـ eine Mouillirung des K (K[i] oder Kj) auszudrücken scheint.

Das G ist in den Beispielen bei einheimischen Wörtern leider wenig und nur aspirirt in der Schreibweise غ vertreten. Auch hier haben wir im Anlaut die Aspiration غوزا Nuss; nach alter Weise steht sie in غلا, Fuss. In تجغربيات in Versuchungen Plur. vom arabischen تجربة (in der ältern Aussprache tagribat, nicht tagribat aufgenommen) ist die Aspiration auch bei einem Fremdwort angewandt (über چ für ت siehe unten). — In arabischen Wörtern ist غ durch ܓ wiedergegeben, wie sonst ج durch ܓ̰ vgl. ܒܓܠܐ بغلا (بغل), ܓܦܪܝܢ غافرين; ܫܓ̰ܪܬܐ شَجَرتا (شجرة). Verdoppeltes ج wird durch چ vertreten in ܢܓ̰ܓ̰ܝ نَجّجّج von نجّى.

Das T ت wird mit Aspiration ث. Bei der Leichtigkeit, mit der ت und ث in Schrift und Druck verwechselt werden können, dürfen wir bei ihnen vor Fehlern nicht sicher sein und daher nicht allzu viel auf einige Inconsequenzen geben. Im Anlaut haben wir Aspiration in ثرعا Thur, Nichtaspiration in تثا veniat, لا تخلّج Ne introduc nos. Im Inlaut steht ث den ursprünglichen Gesetzen entsprechend oder doch nach denselben erklärbar in خثمى,

خائلا Wand, ملكيوثج, ختيبا, صبّعتا Finger (für ܨܒܥܬܐ), كاچيشا γράφουσα, اختب (ܟܬܒܬ), بيثا Haus (baitâ aber jüdisch-aram. bêthâ) u. s. w.; aber daneben haben wir einzelne Formen wie اختب (ܟܬܒܬ, ܟܬܒܬ), خاثبين, قتلت occidi (ܩܛܠܬ), ختابا Buch.

Sehr auffallend ist aber die Verwandlung des T in چ, die sich sowohl da findet, wo zu aspirieren wäre, als im andern Fall. Wir haben so اچ oder ڤچ du (ܐܢܬ), قتلچ occidisti, ختبچ scripsisti, مدينچا Stadt, دارچا ܕܪܬܐ Haus, داچبا und andere Formen des Participiums neben خاثبين und خاثبي. Gegenüber قتلت occidi steht ختبچي scripsi. Dafür finden wir چ in چقيش ܢܩܘܫ und so scheint auch ܚܕܐ ܡܢܗ ܚܕ = چي به ܐܝܬܘܗ zu sein, obwohl wir daneben ܐܝܬܐ haben. Neben ڤچن, enklitisch چن ihr (ܐܢܬܘܢ) wird auch اچخن, enklitisch چخون, geschrieben; welcher Unterschied hier in der Aussprache ist, kann ich nicht sagen. In ܟܬܒܬܐ كچتيبين, dem Plural von ܟܬܒܬܐ ختيبا, liegt wahrscheinlich ein Fehler (ختيبين? كتيبين?). Bei einem Fremdwort steht so چ in يچربيانا von تجربة. Man sieht, dass dieser Lautwechsel unter denselben Lautverhältnissen bald eintritt, bald unterbleibt.

D wird in allen Beispielen im Anlaut aspirirt, nämlich in ذقنا Bart, ذراعا Arm, دارچا Haus; sonst finden wir es noch regelrecht aspirirt in اخمذا wie (siehe unten) und ohne die erwartete Aspiration in مدينچا Stadt. Zu J wird D, wie sehr oft im östlichen Neusyrisch (freilich unter ganz andern Umständen) in جقيش ܢܩܘܫ. In arabischen Wörtern finden wir zweimal T für D, nämlich in مترستا aus مدرسة und in تتخلچ von دخل; in der syrischen Schreibweise steht aber beidemal D.

Für P haben wir in einheimischen Wörtern wenig Beispiele. In خيفا Stein tritt die erwartete Aspiration ein, in أو ܐܘ auch

(aus أَصْ) ist das Ph ganz aufgelöst, eine Aussprache, die schon Barhebraeus (gram. metr. ed. Bertheau S. 37 v. 337) kennt und die sich in einzelnen Wörtern im östlichen Neusyrisch findet. Wie ܚܘܪܦܐ خرفرا (ܟܦܘܪܐ) zu sprechen, ist unklar. Merkwürdig ist ثما ܬܡܐ Mund mit dem Wechsel von ث für Ph (das Umgekehrte kommt im Aramäischen und sonst vor)[1]; auf jeden Fall war auch hier der Anlaut schon früher aspirirt.

B hat, wie es scheint, keine Aspiration; wenigstens wird immer einfach ب für Bh geschrieben, z. B. ختابا Buch, أب gieb (ܗܒ), أبونح unser Vater, اختب und andere Formen von ܟܬܒ. In ختپج (ܟܬܒܬܘܢ) ist P wohl durch den darauf folgenden Laut, in سپغثا Finger für ܨܒܥܬܐ oder אצבעתא durch den vorhergehenden Laut veranlasst. Nicht aspirirtes B ist meistens zu P gesteigert, vgl. پيثا Haus, خلپا Hund, خاتپين (ܟܬܒܝܢ, ursprünglich freilich כָּתְבִין) aber daneben كاتبا, خاتبى. Die Praeposition ب wird einmal پ geschrieben in پجغريانا ܒܓܪܒܝܐ.

Der Laut des ܦ scheint unverändert zu bleiben; für ܛ setzt die arabische Umschreibung zuweilen ت z. B. in allen Formen von ܛܥܐ, aber doch خطايا ܚܛܗܐ u. s. w. Es bleibt zweifelhaft, ob in jenen Fällen wirklich eine Erweichung des ܛ anzunehmen ist.

Die Zischlaute zeigen bei einheimischen Wörtern keine Veränderung als die des ܨ in ܣ im Beispiel ܣܒܥܬܐ Finger, während ܨܦܪܐ Morgen aus ܨܦܪܐ das ܨ behält, dafür aber den seltsamen Vorschlag des ܟ annimmt (wenn die Form richtig ist!). In arabischen Wörtern haben wir ܣ für ܫ in مسيئتح ܡܣܝܬܟܘܢ dein Wille von مشيئة und ܣܓܪܬܐ Baum von شجرة; doch hat für letzteres die arabische Schreibweise شجرتا.

---

1) In Palästina gerade sprach man nach Barhebraeus ܬܐܠܐ und ܬܐܠ mit Ph für Th (Quatremère im Journ. As. 1835 1, 265. Für das Arabische vgl. in dieser Hinsicht Ibn Hishâm ed. Wüstenfeld S. 152. Ueber den lautlichen Vorgang siehe Wallin in der Ztschr. d. DMG. XII, 618 f.

In ܫܘܪܘܪܐ شُرُورا böse von شرور und andern ist das ش unverändert geblieben.

Auch bei den Liquida L M N R bemerken wir kaum Veränderungen. N hält sich zäher, als zu erwarten wäre; nicht bloss haben wir es noch in allen vorkommenden Pluralformen auf in mit Ausnahme von خَلْمي چِچخون, sondern sogar in مَدِينتِچ (aber nicht mehr in أَچ und den andern Formen der 2. Person). Abgefallen ist es mit seinem Vocal in أَنَّح aus אנחנא oder אנחנן, vgl. حُن حِن aus חנון.

Sehr zu beachten ist die fast unveränderte Beibehaltung der Gutturale, während gerade sonst in dieser Dialectgruppe (in Samaria und Galilaea) schon sehr früh die Erweichung und Vermischung dieser rauhen Laute beginnt. Hier wirkte wohl die Gebirgsnatur des Landes auf die Erhaltung ein. Allerdings behält das ܐ, wie im Syrischen, wohl nur im Anlaut seinen Werth, wie أنا Ich, أَنَّح wir u. s. w. oder wird auch zu ܗ, wie theilweise im Jüdisch-Aramäischen (besonders in den Zusammensetzungen mit dem Fragewort אי־=הי (אי׳ אִי)), nämlich in هَچ du neben ܐܢܬ أچ, هَچِن ihr neben ܐܢܬܘܢ أچخن, verschwindet aber in ܐܢܐ ܒܥܐ ,بَرعا. Bei den enklitischen Formen نَّح, چن fällt ܐ mit seinem Vocal allerdings ab.

Das ܥ scheint stets stark zu bleiben, vgl. عَزّا, قَرعا, بَرعا, ذَراعا, سَبعتا, ܥܡܪܐ, und das dem Arabischen entnommene ܡܥܠܡܢܐ Lehrer.

Das H erhält sich im Anlaut in هو er, هِن هُن sie, wird aber zu ܐ in أب gieb (ܗܒ). Im Silbenauslaut scheint H nicht stark zu bleiben, denn neben der Schreibart ܢܗܪܐ, نَهرا steht ܕ ܢܗܪܐ und wahrscheinlich ܓܝ ܒܗ ܡܣܩܗ جي به مسقه für ܝܗܒ; so auch ܢܗܪܐ نهرا Licht für ܢܘܗܪܐ, wenn es nicht dem Arabischen entlehnt ist (نور).

Das ܚ bleibt stark. Es wird immer, wie von vorn herein zu erwarten, durch arabisches ح (nicht durch خ) umschrieben,

z. B. لَحِع uns, لَحما Brot, حَطَّيا Weizen. Wo dem ܟ ein خ gegenüber steht, ist immer ein arabisches Lehnwort oder eine unorthographische Schreibweise für K (ܢܘܟܠܐ für ܟܘܟܠܐ), während andrerseits ܟ auch das ح arabischer Wörter vertritt, vgl. ܢܘܪܕܐ حَرَب ,ܢܘܪܕܐ ,خصان.

Ueber den Laut des ع siehe oben bei den Mutae.

Die Behandlung der Vocalbuchstaben J und W ist aus den wenigen Beispielen nicht klar zu erkennen. Ersteres erscheint im Anlaut in ܝܘܡܐ, ܝܬܩܪܒ, ܐܝܪܐ, ܝܘܡܢܐ. Vermuthlich ist auch beim letzten Beispiel der Anlaut î zu sprechen. Vom consonantischen W haben wir kein Beispiel, als vielleicht جِي بِ, wenn dies = ܐܘܗܒ und also der Laut durch B dargestellt ist.

Zur Formenlehre.

Nomen. Die Formen des selbständigen Personalpronomens siehe oben bei den Paradigmen der Verba. Femininformen sind nicht angegeben, obwohl sie nicht ganz verschwunden sind, wenigstens nicht bei der 3. Pers. Wenn man die oben gegebenen Lautumwandlungen berücksichtigt, wird man in عُو ,عَيِع ,أنا ,عَحِن und den Nebenformen die alten Bildungen genau wiederfinden. أنَع wir geht auf אֲנַחְנָא (targûmisch) oder אנחן (samaritanisch und in ältern syrischen Handschriften vorherrschend) zurück, عُن oder حِن auf נַחְנָן. Der theilweise Abfall des ܐ beim enklitischen Gebrauch (نَع ,حِن) ist schon alt, wird aber nicht stets durchgeführt wie bei غافرين أنَع im Vater Unser, bei dem freilich ein besonderer Nachdruck auf dem Wir liegt.

Suffigierte Personalpronomina haben wir leider nur wenige, aber darunter sehr interessante Formen. Das Possessivsuffix der 2. Pers. Sg. Masc. lautet ـَخ ,ـُخ; ebenso entspricht das Suffix der 3. Pers. Sing. Fem. in ܗ̇ der alten Form. Dagegen ist das Suffix der 1. Pers. Pl. am Nomen wie am Verb durch die selbständige Form أنَع in der Weise beeinflusst, dass sie nicht, wie in den andern Dialecten auf nan, nâ oder blosses n, sondern auf nah oder ah ausgeht. Da diese merkwürdige Form in unserm

13*

Dialect ganz allein steht, dürfen wir sie durchaus nicht für ursprünglich halten, sondern müssen sie aus der Einwirkung der selbständigen Form erklären, wie ja auch im östlichen Neusyrisch (und in andern Sprachen) Veränderungen der Formen bei den Personalpronomen nach Analogie verwandter vorkommen. Nach vocalischem Auslaut scheint beim Nomen نّح sonst ـَنح zu stehn; wir haben so أبونح unser Vater (palästinisch אבונן) gegenüber خطيتّنح unsere Sünden (חטיינן) لنح uns (לן). So lautet auch das Objectsuffix derselben Person auf ـنح aus; die beiden vorkommenden Formen (am Imperfect und am Imperativ) haben vor sich das sog. Nun epentheticum, das wir sonst nur im Palästinisch-Aramäischen kennen. Es sind die Wörter تتخلنّح introducas nos und نجّنح befreie uns; das Suffixum entspricht einem ־נַּן oder ־נַּנָא.

Von sonstigen Pronomina ist leider nichts vorhanden, bis auf die pronominalen Elemente in ܐܟܡܐ̈ اخمدا und ܐܟܡܢ اخمن. Letzteres ist = ܐܟܡܢ, ersteres entweder = ܐܟܡܐ ܕ (mit ܢ für das ursprüngliche ־דִ) oder כְּמָא דָא(א) (eigentlich fragend)[1].

Sonst kommt leider keine der zahlreichen Bildungen mit demonstrativem (resp. relativem) ־ד vor.

Eine Uebersicht der in unserm geringen Material vorkommenden Nominalstämme zu geben wäre zwecklos. Wir machen nur darauf aufmerksam, dass die alte Weise, aus dem Participium durch das Suffix *ân* wahre Nomina Agentis abzuleiten, welche namentlich im östlichen Neusyrisch sehr beliebt ist, auch hier erscheint, indem aus dem arabischen معلم echt aramäisch ܡܥܠܡܢܐ gebildet wird (wie das gleichbedeutende ܡܠܦܢܐ).

Die Femininendung ist auch hier ܬܐ (resp. تا), welches in einigen Fällen auch an Fremdwörter tritt wie in ܡܫܡܫܬܐ مشمش, ܩܡܝܨܬܐ قميص. In مَدرستا und شَجرتا aus مدرسة, شجرة wie in مسيختح von مشيخة ist das arabische ة als Femininendung verwerthet. Sämmtliche nicht mit Possessivsuffixen

---

1) Ich dachte zuerst an eine Entstehung von כְּמִדָּה (gemäss), aber dann wäre das ד schwerlich aspirirt.

versehene Substantive tragen die Endung des Stat. emphaticus, auch die fremden wie ܙܢܨܐ ترب u. s. w. Nur ܩܛܠ قتل Schlacht hat die Endung nicht; es scheint ein Fremdwort zu sein (قتال?). Wie weit etwa der Stat. abs. und constr. noch vorkommen, können wir leider durchaus nicht erkennen.

Im Plural haben wir den Stat. absol. wenigstens noch bei den Participien auf *in* wie غافرين u. s. w. und den Stat. constr. wahrscheinlich in ܚܛܝ ܢܡܫܐ; wäre dies Singular, so würde es doch gewiss ܚܛܝ lauten. Vermuthlich hat das Wort noch eine Art vocalischen Auslautes als letzten Rest der alten Endung *ai*, *ē*. Jedenfalls ist es misslich, den ersten Theil einer solchen Zusammensetzung als arabisch anzusehen. Der St. emph. beim Masc. Plur. scheint noch auf *ājā* auszugehn ohne die im spätern Aramäischen allgemein übliche Zusammenziehung in *ē*. Wir haben wenigstens ܚܛܝܐ خطايا Weizen, ganz das alte חִטַּיָּא gegenüber späterem ܚܛܐ חטי. Auch ܡܝܐ Wasser stimmt hierzu; bei diesem Worte behalten freilich auch die andern Dialecte meistens die längere Form. ܫܡܝܐ Himmel ist wohl aus שְׁמַיָּא zusammengezogen.

Der Plural Fem. wird im St. emph. wie einzeln schon in den ältern Dialecten (z. B. ܣܟܝܢܝܬܐ Messer, ܕܘܟܝܬܐ Oerter u. s. w.) und herrschend im östlichen Neusyrisch in zwei Fällen von einer durch J erweiterten Form gebildet, also mit jāthâ statt âthâ. Das deutlichste Beispiel ist ܐܓܪܝܬܐ ناجيماتا *γράφουσαι*; aber auch تجربياتا Versuchungen vom arabischen تجربة ist so gebildet. Die syrische Schreibweise ܢܣܝܘܢܐ ܢܘܢܝܬܐ drückt dies J freilich nicht aus. Ein Plural ist wahrscheinlich auch ܚܛܝܬܢ خطيتنا unsere Sünden, von ܚܛܝܬܐ; hier wäre dann freilich statt ـَ ـِ ein langes â auszudrücken (ܚܛܝܬܢ) [1]. Sonstige Pluralbildungen kommen nicht vor. — Die Anhängung der Pronominalsuffixe macht keine Schwierigkeit; siehe oben die Beispiele.

---

1) Beim Singular wäre das *a* überhaupt nicht zu erklären; man müsste denn annehmen, dass wir das arabische خطيّة, nicht das einheimische חטיתא hier hätten; dann wäre aber nach aller Analogie der Anlaut خ zu schreiben.

Partikeln haben wir nur wenige. Es sind die Praepositionen ܠ (in ܠܒܝܬ ܠܚܡ und ܠܟܬܒ), ܒ (ܒܫܡܝܐ, بيوما, برعا, بتجعرسانا), ܡ (nach Analogie der beiden ersteren aus ܡܢ verkürzt in ܡܚܪ ܡܚܪ, wie sehr oft im östlichen Neusyrisch), und die Adverbia ܐܕܡܟܝ, ܐܕܡܟܐ (siehe oben bei den Pronomina), ܐܘ أو (wahrscheinlich = أُف auch), ܠܐ لا nicht. Nicht einmal ܘ und ist nachzuweisen.

Verbum. Die vorkommenden Verbalstämme sind Peal (siehe die Paradigmen), Pael تجّج, تحَلِم und dessen Reflexiv ܡܬܩܛܠ, تعقّش. Beide Tempora sind erhalten, ebenso können wir das Partic. act. und pass. (wenigstens für das Peal) und den Imperativ belegen. Das alte Conjugationssystem ist demnach hier viel vollständiger erhalten, als bei den Nestorianern.

Von den in den Paradigmen für das Praeteritum angeführten Formen sind natürlich je die beiden letzten Participia mit selbstständigem Personalpronomen, und das Beispiel غافرين انحن im Vater Unser zeigt uns, dass diese Verbindung auch gar nicht für die Vergangenheit, sondern ganz wie in allen übrigen aramäischen Mundarten gebraucht wird. Schwerlich fehlt der Sprache wirklich die 2. und 1. Pers. Pl. im Perfect, wie auch wohl kaum die 3. Pers. Fem. Die Lautveränderungen der übrigen Formen sind durchgängig schon besprochen. Die Vocalisation der 2. Pers. Sg. ist nicht recht deutlich. Wenn es erlaubt ist, aus der Vergleichung der beiden Beispiele zu schliessen, dass beide ersten Radicale als Vocal ein ـَ haben, der dritte ein ـِ, so muss man annehmen, dass sich der sonst ganz verflüchtigte erste Vocal hier etwas stärker gehalten gehalten hat und dass das ـِ zur Erleichterung der Aussprache eingeschoben ist. Der Form قتلت ܩܛܠܬ gegenüber, welche der alten Form genau entspricht, habe ich gegen das andre Beispiel ܩܛܠܬܝ قتلتي einige Bedenken, da es kaum wahrscheinlich sein dürfte, dass der beim starken Verb in keinem aramäischen Dialect mehr erhaltene Auslaut i in einzelnen Formen dieser Mundart noch bewahrt wäre. Dazu kommt noch das Auffallende der Vocalisation und der Verdopplung.

Obwohl es Ferrette nicht gelingen wollte, ein Paradigma des Imperfects herzustellen, so hat er doch erkannt, dass in seinen

Beispielen Formen desselben vorkommen. Auf die Wichtigkeit des Umstandes dass in يَحْقِنش نَقْصِرهِ das Praefix J und nicht N ist, habe ich schon im Anfang dieses Aufsatzes hingewiesen. Ausser dieser Form haben wir für die 3. Pers. Sg. Fem. ܬܐܬܐ und vielleicht ܢܗ ܚي (חמורא), für die 2. Pers. Sg. Masc. تَحَجَلنِّي (Pael mit Suffix).

Der Imperativ lautet vom starken Verb im Peal أُحْقُس und mit etwas anderer Vocalisirung إِغفِر; der Vocal des Vorschlages richtet sich hier nach dem zweiten. Man könnte übrigens vermuthen, dass die letztere Form geradezu arabisch wäre. Echt aramäisch ist dagegen jedenfalls der Imperativ أَب (ܗَܒ) von ܝܗܒ. Auch der Imperativ Pael نَجِّنِي ist gut aramäisch, obwohl das Verbum arabischen Ursprungs ist. Zu bemerken ist hier, dass das Nun epentheticum hier auch am Imperativ steht, welcher es im Jüdisch-Aramäischen nicht hat.

Vom Participium zeigt das Paradigma mehrere Formen. Ferrette erkennt selbst an, dass das von ihm als Plur. M. des activen Participiums aufgeführte Wort der Plural des passiven Participiums ist. Er führt ausserdem noch die Form ܩܛܠܐ in der Bedeutung Mörder an; wahrscheinlich ist dies קַטָּלָא, oder es ist ܩܛܠܐ zu lesen.

Infinitivformen giebt Ferrette leider nicht an.

Zur Syntax.

Das syntactisch zu verwerthende Material beschränkt sich auf die doch wohl schwerlich den Sprachgebrauch in mustergültiger Weise darstellende Uebersetzung des Vater Unser. Wir beschränken uns deshalb auf die Bemerkung, dass sich innerhalb derselben gar keine Abweichung von den ältern syntactischen Regeln findet, als etwa der Gebrauch von ܐܝܟܢ ohne folgendes ܕ (vielleicht ist auch ܐܝܟܢܐ ähnlich gebraucht, wenn es eigentlich Fragewort ist). Die Anwendung der vorkommenden Verbalformen ist ganz die alte; wir heben nur beispielsweise die Verbindung des Imperfects (nicht des Imperativs) mit ܠܐ hervor. Echt aramäisch ist noch die Hinzufügung des ܠܗ ܟܠܗ zu ܬܐܬܐ.

Ueber den Wortschatz.

Von vorn herein werden wir erwarten, dass dieser letzte Rest einer von jeher gern Fremdes aufnehmenden Sprache, welcher schon von allen Seiten durch die mächtige Gegnerinn umringt ist, seinen Wortvorrath nicht rein erhalten haben werde. So ist denn auch reichlich ein Viertel der uns vorliegenden Wörter von fremder Herkunft und vielleicht würde sich dies Verhältniss noch ungünstiger stellen, wenn wir den Wortvorrath des Dialects vollständiger überblicken könnten. Zu beachten ist besonders, dass auch einfache Verba wie تحى دخل غم aufgenommen sind. Weniger störend werden aber diese fremden Bestandtheile dadurch, dass sie einer verwandten Sprache entnommen sind und sich deshalb leicht in die aramäischen Formen fügen, während die zahllosen Lehnwörter aus ganz fremden Sprachen im östlichen Neusyrisch den ganzen Sprachcharacter zu verdunkeln anfangen.

Ueber eine bisher unbekannt gebliebene Handschrift der Masorah.

Von

Dr. Hermann Hupfeld,

weil. ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Aus dem Nachlass des Verfassers herausgegeben

von

Eduard Vilmar 1).

a. o. Professor in Marburg.

Die Masorah, welche in den Bibelhandschriften des Mittelalters den Text auf seinen Rändern umgibt, verdankt ihre jetzige Gestalt in den sogenannten Rabbinischen Bibelausgaben dem ersten Herausgeber R. Ja'qob ben Chajim, welcher sie zuerst in der zweiten von dem berühmten deutschen Buchdrucker Bomberg in Venedig in vier Folianten 1526 gedruckten Rabbinischen Bibel erscheinen liess. Allein die Gestalt, in welcher sie von hier aus fortgepflanzt wurde, leidet bekanntlich trotz des vom ersten Herausgeber angewandten Fleisses und ungeachtet der vielen Nachbesserungen, welche ihr der spätere Herausgeber Joh. Buxtorf angedeihen liess, nicht nur an zahllosen Fehlern, sondern auch an unzweckmässiger und ungleichartiger Vertheilung und Anordnung des Stoffs. Dadurch dass die Regeln theils an den Rändern des Textes wie in den Bibelhandschriften an den betreffenden Stellen Erwähnung finden, theils aber erst in den sehr unvollkommenen und unvollständigen alphabetischen Zusammenstellungen am Schluss vorkommen, wird der Gebrauch des Ganzen ausserordentlich erschwert und beeinträchtigt. Diese Fehlerhaftigkeit der Masorah ist nicht bloss von den Abschreibern der Handschriften verschuldet oder von den Gelehrten, welche die an zahlreichen Druckfehlern leidenden Ausgaben veranstaltet haben, sondern hat ihren Grund

---

1) Der Herausgeber dieser Abhandlung verweist wegen seines Antheils an derselben auf den Schluss und bemerkt an dieser Stelle nur, dass die wenigen Anmerkungen, die er beizufügen für gut fand, in Klammern [ ] eingeschlossen sind.

vornämlich in der allmähligen Entstehung der Masorah selbst. Daher die Verschiedenheit der Fassung, welche dieselbe Regel durch so viele verschiedene Zeiten und Hände in verschiedenen Handschriften und in derselben Handschrift an verschiedenen Orten gefunden hat, daher die Verschiedenheit in der Vollständigkeit der Zählungen und Belege; so dass die Masorah als ein Chaos erscheint und sich ihre Angaben bei näherer Prüfung nur zu oft als einseitig, ungenau, unvollständig (besonders in Zahlen und Belegen) herausstellen, und dieser berühmte „Zaun des Gesetzes" (d. h. Verwahrung des überlieferten Textes gegen falsche Lesarten) in seiner ganzen Gebrechlichkeit offenbar wird. Es ist demnach eine neue kritische Ausgabe der Masorah die unumgängliche Bedingung ihrer Benutzung für die Textkritik. Diese wird die einzelnen Regeln nicht nur in der richtigsten und vollständigsten unter den vorhandenen Gestalten aus den besten Handschriften zu eruiren und in sachgemässer Ordnung zusammenzustellen, sondern auch auf eine nähere Prüfung ihrer Richtigkeit und Zulänglichkeit einzugehen, sie genauer zu fassen und zu ergänzen, von Auswüchsen zu säubern, auch die viele Spreu vom guten Korn zu scheiden haben; denn es finden sich eine Menge Quisquilien darunter. Eine solche Ausgabe hat der Herausgeber des Buchs [2]), welches vorliegende Abhandlung zunächst veranlasst hat, längst versprochen. Er hat seine Befähigung dazu bereits durch frühere Arbeiten, namentlich die Ausgabe des Tractats über Vocale und Accente im Anhang der zweiten Bomberg'schen Rabbinischen Bibelausgabe [3]) hinlänglich bewiesen. Nachdem viele Jahre seitdem verlaufen sind, ohne dass etwas von der Ausführung verlautet hätte, erscheint hier als Vorläufer eine Arbeit, welche einerseits des Autors Befähigung zu diesem Werk in ausgezeichnetem Masse bewährt, andrerseits aber auch die Schwierigkeit desselben noch mehr herauszustellen geeignet ist.

Unter den handschriftlichen Quellen, an die ein Bearbeiter der Masorah gewiesen ist, nehmen natürlich diejenigen Handschriften, welche eine selbständige, nicht am Rande des Textes zerstreute Zusammenstellung der masorethischen Regeln geben, die erste Stelle ein. Dass es solche im Mittelalter gegeben hat, wissen wir aus den Anführungen schon älterer Rabbinen sowie aus den Angaben des ersten Herausgebers, welcher dergleichen Zusammenstellungen vor sich gehabt hat. Die bestimmtesten Angaben darüber finden sich bei dem Zeitgenossen dieses ersten Herausgebers R. Elias

2) Das Buch Ochlah W'ochlah (Massorah), übersetzt und mit erläuternden Anmerkungen versehen nach einer, so weit bekannt, einzigen in der Kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindlichen Handschrift von Dr. J. Frensdorff, Oberlehrer der Bildungsanstalt für jüdische Lehrer zu Hannover. Hannover, Hahn'sche Hofbuchhandlung 1864. 4. XIV. 71. 188 SS.

3) Fragmente aus der Punctations- und Accentlehre der hebräischen Sprache. Hannover 1847. 92 SS. 8.

Levita, dem Verfasser des ersten Werkes zur Erklärung der Masorah[4]. Dieser nennt sowohl in der zweiten (metrischen)[5] als in der dritten (prosaischen)[6] Vorrede zu seinem Werk als die Hauptquelle seiner masoretischen Studien sowie der gedruckten Ausgabe durch R. Ja'qob ein Buch 'Okhlah w'okhlah, das er sogar als das einzige seiner Art bezeichnet. Unter diesem Namen, der von einem Beleg der ersten Regel nach Rabbinischer Sitte entlehnt ist, führt es bereits David Qimchi[7] öfter an. Dass aber dieses Buch das einzige dieser Art gewesen sein soll, ist auffallend und scheint eine Uebertreibung des Elias zu sein, da wir mehrfache Zeugnisse vom Vorhandensein besonderer Masorahhandschriften im Mittelalter haben. Abgesehen von den häufigen Anführungen der „grossen Masorah“ bei R. Judah ben Bileam, R. Tam u. A., die auch auf die gewöhnliche, in den Bibelhandschriften befindliche gehen können, finden sich in einer Handschrift der Leipziger Rathsbibliothek aus dem 13ten Jahrhundert in dem kritischen Commentar am Rande öfter zwei alphabetisch geordnete Masoren angeführt: 1. eine Masorah magna, welche der berühmte R. Gerson (im 11ten Jahrhundert) eigenhändig geschrieben und mit סימנים versehen haben soll. 2. eine solche des Menahem von Juani (Joigny)[8]. Auch befand sich nach Buxtorf[9] eine besondere Masorah in einer Handschrift der palatinischen Bibliothek und findet sich noch jetzt in der Bibliothek des geistlichen Ministeriums zu Erfurt eine solche, die Joh. Heinr. Michaelis bei seiner Ausgabe des A. T. gebraucht hat und unter dem Namen Masorah Erfurtensis anführt[10]. Nach einer Aeusserung des jüngern Joh. Buxtorf[11] gäbe es „unzählige Handschriften der Masorah“. Indessen hatten sich neuere Jüdische

---

4) Unter dem Titel: מסורת המסורת, Venet. 1538; Basel 1539; deutsch herausgegeben von Semler. Halle 1772. 8.

5) S. 37 flg. bei Semler.

6) S. 85 bei Semler.

7) Mikhlol fol. 137a. 199a. WB. s. v. קרב [Die Ausgabe, wonach die Grammatik von Qimchi hier und weiter citirt wird, ist die Octavausgabe Venet. Bomberg 1545; vgl. Frensdorff Ochlah W'ochlah S. XII. und Steinschneider Bibliogr. Handbuch S. 73a, nro 1049. Dem Herausgeber dieser Abhandlung stand leider nur die Bomberg'sche Folioausgabe aus dem nämlichen Jahr zur Disposition. Allein in den Vorarbeiten des Verfassers wie im Concept sind gerade diese Citate überall deutlich geschrieben, weshalb kein Grund vorlag, dieselben zu ändern, zumal sich deren Richtigkeit auch aus einer ungefähren Schätzung nach der grösseren Ausgabe ergab.]

8) Vgl. Delitzsch, Catal. codd. Lips. S. 273 und Zunz additamenta ibid. S. 315. Daselbst wird noch bemerkt, dass auch Rashi eine besondere Masorah magna gebraucht habe, die er von der am Rande befindlichen unterscheidet.

9) Tiberias pag. 183 edit. 1665.

10) Cf. praef. cap. I. § 5; cap. IV. § 3.

11) Appendix bibl. rabb. pag. 438. [Bibl. rabb., Herborn 1708. 8. pag. 30.]

Gelehrte wie Salomo Norzi [12]) vergeblich nach einer solchen Handschrift wie das von Elias Levita gerühmte sog. אכלה ואכלה umgesehen und es galt daher für verloren. Um so grösser war die Freude des Herausgebers, als er nach langem Suchen vernahm, dass sich die gesuchte Handschrift in der Kaiserl. Bibliothek zu Paris finde, welche er dann 1862 selbst abgeschrieben und nun im vorliegenden Werk als ein unicum herausgegeben hat. Wenn nun aber hiebei der Herausgeber annimmt, dass die gefundene Handschrift die lange vermisste und gesuchte sei, dieselbe, die Elias Levita und David Qimchi unter diesem Namen angeführt und gebraucht haben; wenn er von dieser Annahme aus bei Vergleichung dieser Handschrift mit der gedruckten Masorah aus der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Regeln dieser mit denen der Pariser Handschrift auf den Gebrauch oder Nichtgebrauch dieses „Buchs" von Seiten des ersten Herausgebers und seiner Nachfolger schliesst [13]), am Ende aber wegen der grossen Verschiedenheit trotz der Behauptung des Elias Levita, dass dieser den grössern Theil der Masorah daraus entnommen habe, bezweifelt, ob derselbe das Buch überhaupt benutzt habe [14]): so liegt darin wie überhaupt in der Annahme ein unicum gefunden zu haben schon von vorn herein ein Fehlschluss, beruhend auf der unhistorischen Ansicht, dass die in jener Handschrift aufgezeichnete „grosse Masorah", wie sie in der Ueberschrift heisst und schon von den ältesten Rabbinen im Mittelalter häufig angeführt wird, ein einziges Werk von fixirtem Inhalt und von einem bestimmten Verfasser oder Redactor zu einer gewissen Zeit (und zwar im höchsten Alterthum) aufgezeichnet sei [15]); ein Werk, von dem es zwar verschiedene Abschriften von grösserem oder geringerem Werthe, aber im Allgemeinen nur von demselben Inhalt geben könne. Dass es aber unter demselben Namen אכלה ואכלה oder „grosse Masorah" bei gleichem Grundstock in Inhalt, Anordnung und Umfang sehr verschiedene Zusammenstellungen geben könne, davon liegt der thatsächliche Beweis, wenn nicht schon in der Erfurter Handschrift (die ich nicht kenne), wenigstens in einer Handschrift mit einer selbständigen Masorah auf unserer Universitätsbibliothek (gez. Y. b. 10), die ich zuvörderst etwas näher beschreiben will [16]).

---

12) מנחת ש״י zu 1 S. 1, 9.

13) Frensdorff a. a. O. z. B. S. 15.

14) Frensdorff Vorrede S. X.

15) [In Hupfeld's Nachlass findet sich eine Anzahl Aufzeichnungen, worin die allmälige Entstehung der Masorah vom Talmud aus historisch verfolgt wird; dabei bilden natürlich die Angaben des Tr. Sopherim die Grundlage. Die historisch richtige Ansicht äussert auch Dillmann in Herzog Realencyclopädie II. 153 Art. Bibeltext und unter Benutzung der Aufzeichnungen Hupfeld's Arnold ebenda IX, 131 ff. Art. Masorah.]

16) Ich muss es nach meinen im vorigen Winter [$186^{4}/_{5}$] gemachten Aufzeichnungen thun; da die Handschrift selbst seit dem Frühjahr in den Händen

Es ist eine Handschrift auf Pergament in klein Quart, durchgängig mit derselben schönen grossen Quadratschrift, wie die schönsten Bibelhandschriften im Mittelalter geschrieben, auf zusammen 138 bezifferten Blättern, wovon 128 auf die Masorah in gespaltenen Columnen gehen. Dann folgt von 129 b an noch in ganzen Columnen mit kleinerer zum Theil Rabbinischer Schrift und blasser Tinte eine Anzahl masorethischer Anhänge. Es sind aber für die Masorah wirklich nur 122 oder vielmehr, da zwischen f. 119. 120 ein unbeziffertes Blatt sich befindet, 123 Blätter, indem die Bezifferung auf dem ersten Blatt verwischt ist und auf dem zweiten mit ח (8) beginnt, also vorn sechs Blätter fehlen. Diese scheinen aber nicht Masorah, sondern eine grammatische Abhandlung enthalten zu haben. Denn auf der ersten Seite des ersten ursprünglich siebenten Blatts steht unter der Ueberschrift סימן מלכי ישראל ein Verzeichniss der Accente an ausgehobenen Schriftstellen in sehr schöner Schrift der grössten Art. Die Figuren der Accente sind die der ältern Handschriften und haben ihre Namen über jedem Textwort. Darunter folgen in kleinerer zum Theil verwischter Schrift die Namen und Eintheilungen der Diener (משרתים שבעה) ganz wie bei Judah ben Bileam [17]. In der Masorah selbst findet sich bald nach dem Anfang eine doppelte Lücke von je zwei Blättern, die aber durch später eingeschobene Blätter von weissem und dünnem Pergament mit schlechter Rabbinischer Schrift ergänzt sind. Auch ist der Einband neuern Ursprungs und man hat demnach damit festgehalten, was noch übrig war. Da das erste Blatt ganz braun und moderig und auf der Vorderseite ziemlich abgeschabt, und das letzte Blatt zum Theil abgerissen und auf der letzten Seite beschmutzt und ohne Schluss ist, so scheint die Handschrift früher übele Geschicke erlitten zu haben, ehe sie den jetzigen schützenden Einband erhielt. Es ist ein am Rücken und an den Ecken mit Leder eingefasster Pappband, der ausserdem mit buntem Papier überzogen ist, wie man es auf Einbänden aus dem Ende des 17ten und Anfang des 18ten Jahrhunderts häufig sieht; der Einband scheint demnach aus dem Anfang des 18ten Jahrhunderts zu stammen. Dabei sind auch die Blätter vorn an zwei Stellen in verkehrter Ordnung eingeheftet.

Die Masorah besteht aus zwei Abtheilungen, denen auf neun Seiten fol. 7 b — 11 ein Verzeichniss der Regeln beider Abtheilungen mit der Ueberschrift סימני מ׳, wobei schon die zweite Abtheilung סדרא אחרינא heisst, voraufgeht. Die erste Abtheilung

---

des Herausgebers ist, der sich dieselbe, nachdem ich sie ihm brieflich beschrieben hatte, zum Behuf seines Werkes erbeten hat.

17) Cf. Hupfeld, Commentatio de antiquioribus apud Judaeos accentuum scriptoribus part. II. pag. 3, not. 10. Die Rabbinischen Tractate über die Accente schicken gewöhnlich einen solchen über die Vocale (נִקּוּד) oder dergleichen grammatische Gegenstände voraus.

fol. 12—72, also 61 Blätter oder 122 Seiten, besteht aus 170, die zweite fol. 73—128 nebst einem unbezifferten Blatt, also 57 Blätter oder 114 Seiten, aus 343 Regeln. Doch ist die Zahl thatsächlich viel grösser, weil häufig nicht nur das חילופא (die Kehrseite der Regel) sondern auch viele zu derselben gehörige Bemerkungen unter dieselbe Ziffer befasst sind, die anderwärts (wie stets beim Herausgeber der Pariser Handschrift) als besondere Regeln gezählt werden; so besonders 152. 53 (Verbindungen mit יהוה, אלהים) und 156—61 (Verbindungen mit על oder אל) und noch mehr in der zweiten Abtheilung, wo N. 1—88 alle aufgezählten Formen eines Nomen oder Verbum unter einer Ziffer stehen. Auch sind im zweiten Theil zwei Regeln unbeziffert, die eine zwischen 113. 114, die andere am Schluss, so dass die Gesammtsumme auf 345 anwächst. Ueberdies findet sich ein grösseres unbeziffertes Stück zwischen 279. 280, unter der Ueberschrift כללות 130 kürzere Regeln auf sechs Seiten enthaltend. Dazu kommen noch eine Menge an den Rändern hinzugefügte Zusätze in kleinerer Schrift, meist zierlicher Quadratschrift, doch auch viele in Rabbinischer Schrift, manche nur das Gesagte beurtheilend oder Beispiele berichtigend, aber die meisten neue Regeln enthaltend, in der ersten Abtheilung noch sparsamer (an 40), in der zweiten Abtheilung aber fast auf jeder Seite (über 180); dazu in den Anhängen noch 214 + 34 = 248 und ein Verzeichniss von Wörtern mit Pathach in Pausa durch alle Bücher des A. T. So stellt sich die Zahl der Regeln in der ersten Abtheilung auf über 260, in der zweiten Abtheilung über 800, zusammen weit über 1000; und wenn man die vielen besonders in der zweiten Abtheilung N. 1—88 unter derselben Ziffer befassten Formenzählungen (z. B. an 36 Zählungen unter ברא) rechnet, so würden noch weit mehr herauskommen. Die Belege sind fast durchgängig mit Angabe der Bücher, worin sie sich finden (die aus dem Pentateuch überhaupt mit תור', die aus den kleinen Propheten mit ת"ע, d. i. תרי עשר) in Rabbinischer Schrift am Rand versehen und der Schluss der Regel durch das Schlusszeichen ◎ bezeichnet. Die gespaltenen Columnen sind für die grosse Mehrzahl der Regeln, welche einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen aufstellen (die Grundlage der Masorah) sehr zweckmässig, da jeder Form ihr Gegenstück zur Unterscheidung gegenüber gestellt wird.

Was den Inhalt und die Anordnung betrifft, so enthält die erste Abtheilung fast nur masorethische Regeln im engern Sinn und im Allgemeinen den Kern und die ältern Bestandtheile der Masorah, nämlich Bemerkungen und Zählungen ausserordentlicher Erscheinungen oder sonstiger Merkwürdigkeiten des Textes, d. h. solcher Wörter (Formen) oder Wortverbindungen, die durch ihre Seltenheit oder Abwechselung mit verwandten oder eine Variation im Synagogengebrauch den Jüdischen Schriftgelehrten bemerkenswerth erschienen, und die daher schon früh zusammengestellt, nach ihren Klassen geordnet und gezählt worden waren. Man kann darin drei Massen

von Regeln unterscheiden: Zuerst N. 1—70 Zählungen von nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Wörtern, Wortformen oder Wortverbindungen; und zwar theils allein, theils mit gewissen Präfixen verbunden, mit diesem oder jenem Vokal oder Accent (מלרע oder מלעיל), also einen Parallelismus oder Gegensatz darstellend (sog. זוגין = Paare, weil sie paarweise einander gegenüber gestellt wurden). In diesen ersten 70 Regeln sind die Verzeichnisse gemeiniglich ganze Alphabete, meist mit mehrfacher Vertretung desselben Buchstabens, zum Theil aber ohne vollständige Vertretung aller Buchstaben (wie ja auch die alphabetischen Lieder selten ganz vollständig sind), sog. דלגין: aber immer paarweise aufgezählt; nur wo kein Alphabet herauskommt als זוגין auch in der Ueberschrift bezeichnet; so 44—56. Weiter hin kommt die alphabetische Form nur noch selten vor; in der ganzen zweiten Abtheilung nur ein Mal N. 160, weil mehr vereinzelte Wortformen enthaltend; ohne solche Parallelzählungen von einmaligen Formen in diesem Abschnitt nur N. 19—21, öfter aber mit folgendem חלופ einen Parallelismus oder Gegensatz bildend wie 22 flg. 27 flg. 43 flg. 31 u. 33, 34 flg. 36—42, 62—70. — Dann folgt N. 71—150 eine zweite Masse von Bemerkungen und Zählungen: Varianten der Lesart, Q'ri's, die gewissermassen kritischer Art sind, insofern sie die statt der Textlesart im Synagogengebrauch übliche notiren. Zuerst 71 und חלופ 72 noch zwei Alphabete, wie im ersten Abschnitt, von Wörtern mit variirendem Vau und Jodh in der Mitte; dann 73—150 Zählungen, die kein volles Alphabet ausmachen, in folgender Anordnung: 1) 73—85 allgemeine, die nicht bloss einzelne Buchstaben betreffen; nur 74 und 77 flg. betreffen das ה und sollten bei diesem stehn. 2) 86—149 einzelne Buchstaben betreffend in alphabetischer Ordnung derselben. 3) Zuletzt 150 sieben Verse mit K'thibh und Q'ri von je sieben Wörtern auf beiden Seiten umgeben. — Endlich die dritte Masse 151—170, worunter drei bis vier Alphabete, enthält eine Art Nachtrag zum ersten Theil, Zählungen von allerhand Wörtern und Wortverbindungen; zunächst 151—54 der verschiedenen Verbindungen der Gottesnamen אדני, יהוה und אלהים, dann (wie im ersten Abschnitt) 155—161 Regeln über den Wechsel von על und אל und 162—70 לא und ולא zu Anfang des Verses und in demselben Verse wiederholt bis zu fünf Mal.

Die zweite Abtheilung, fol. 73—128 besteht wieder aus mehreren Massen; zuerst 1—88 Aufzählung der verschiedenen vorkommenden Bildungen (Formen) gewisser Verba und Nomina wie in einer Concordanz. Die Ordnung ist, wie es scheint, nach der Zahl des Vorkommens, oft schliessend mit einer Reihe einmaliger Formen. Dann folgt 89 flg. wieder eine Masse Zählungen von allerhand Erscheinungen, wie im ersten Theil, doch nicht sowohl von Seltenheiten, als sonstigen Besonderheiten, die Gegenstand der Rabbinischen Aufmerksamkeit wurden. Zuerst 89—109 Erschei-

nungen am Anfang oder Ende des Verses, besonders Wörter mit und ohne ו. Variation wiederkehrender Wörter an derselben Stelle oder in demselben Abschnitt, in verschiedenen Büchern u. s. w. oder Wiederholung desselben Wortes in demselben Vers. Dann 110—113 Verzeichnisse (שטה) von Wörtern, die in einem Buche nur ein Mal, in anderer Form oder Bedeutung in andren Büchern aber öfter vorkommen; 114 flg. Formeln oder sonstige Gruppen, die hinsichtlich der Ordnung oder des Vau oder der Präpositionen oder der Orthographie variiren, namentlich Variation von ה und ח (144—49) מִן und מ oder מֵ, א mobile oder quiescens (152—56) כי עתה und כי אתה, כְּלִי und כֵּלָי, —ות plene und ת— defective, בהר סיני und במדבר סיני, mit Qameç oder Pathach (182—96), drei Mal mit לָ (197—201) oder ebenso vier Mal (216—18), vier Mal mit מ am Anfang (203—205), vier Mal ohne Artikel im zweiten Wort (206—10), fünfmalige Futura mit Vau conversivum (211—15), Glieder des Körpers mit ־ַי (219—21), Formen mit ־ֵיה (222—24), הוא und היא (225 flg.) acht Mal mit ־ְ־ָה. Dann 228 flg. wieder Zählungen von Formen aller Art, 268 flg. Formen mit verschiedener Punctation. Hinter 279 eine grosse Reihe von kurzen unbezifferten Regeln (etwa 140) unter der Ueberschrift כללות, die alle mit der Ueberschrift כל מקרא (oder dem Buche, worin die Regel) anfangen, worauf die Ausnahme folgt, aus einer oder zwei Stellen bestehend, daher meist nur eine Zeile einnehmend (doch auch einige längere mit drei bis fünf, ja sieben Ausnahmen, oder durch alle Bücher verfolgt, z. B. כל und וכל zu Anfang des Verses). Der Unterschied der Form besteht meist nur in zufälligen Zusätzen: Vau copulativum, Präpositionen, defectiver Orthographie, auch wohl Punctation und Accenten und ähnlichen Lauten, מ— und ן—, אל und על, wie sie auch sonst wohl in besonderen Regeln gezählt werden. Von 280 flg. an wieder Zählungen von allerhand Formen und Formeln, fast alle nur drei Mal; 328—343 lauter zwei Mal vorkommende Futurformen mit ו. Zuletzt ohne Ziffer ein Verzeichniss von eilf Versen mit Nun am Anfang und Ende; und am Schluss noch auf drei Zeilen von derselben Hand vier Formeln mit על, zwei mit אל und einige einzelne Wörter.

Die Randbemerkungen enthalten natürlich grössten Theils Zählungen derselben Art wie der Text, auch Wiederholungen, entweder ohne Stellen oder mit kurzer Bezeichnung derselben durch ein Stichwort. Die zur ersten Abtheilung enthalten meist Zählungen von Merkwürdigkeiten, z. B. fol. 9a zwölf Versanfänge, wo dasselbe wiederholt ist und ein Wort dazwischen steht (מסרת צבא וצבא), und fol. 58b drei Verse von sieben Wörtern, drei beiderseits und dazwischen ורמא; fol. 69a drei Verse, worin sieben ähnliche Wörter (דמיין), ohne ו anzunehmen, vorkommen, wie אר — אר, לבי — לבי; fol. 11b in Rabbinischer Schrift לא אבה mit der Bemerkung, dass diese Masorah zwar in der grossen Masorah (zu

Deut. 9) stehe, aber hierher gesetzt sei, weil einige ולא schreiben, aus dem Munde des R. Judah ben R. Joseph; fol. 32 b בַּר im Pentateuch stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameç; fol. 33 a ein Alphabet von einmaligen ָ am Anfang des Wortes mit Qameç ohne Stellen; fol. 51 a ein Mal vorkommende Wörter mit ה am Ende statt א, und fol. 51 b dreizehn Wörter mit א statt ה; fol. 66 b sieben אַל, die so nur ein Mal vorhanden sind (nämlich mit Substantiven und nicht mit Verben verbunden); fol. 71 a לוא plene; fol. 72 b eilf לָלֹא; ebend. drei לֹא, wo man ולא erwartet. — In der zweiten Abtheilung zunächst und auch weiterhin meist Ergänzung der dort aufgezählten Formen, besonders plene und defective Orthographie am Anfang der Verse betreffend, doch auch viele Merkwürdigkeiten und Seltenheiten (Anomalien), wie Qameç ohne Pausa statt Pathach oder Pathach in Pausa mit gewöhnlichem Accent; vier Verse, wo in jedem Wort ein ט; אַף stets mit Pathach, ausgenommen ein Mal mit Qameç; neunzehn Mal גַּם, ausgenommen zwei Mal גָּם; zwölf Verse mit גם גם גם; sieben mit גם הוא; eilf mit וגם am Ende des Verses (und zwei Worte noch dahinter, also drittes Wort vom Versende aus); drei und zwanzig וְהָיָה zu Anfang des Verses; acht אָנֹכִי Mil'el; neunzehn הִנֵּה zu Anfang des Verses; zehn Verse, in denen das zweite Wort שָׁמָּה; eine שָׁמָּה von einmaligen Mil'el; zehn מִיחַדִין mit Çere statt Segol; zwölf Verse, worin את mit vier Mal darauf folgendem ואת; und eilf Verse, worin את und ואת zugleich vorkommen.

Den Schluss der Masorah auf der letzten Seite 129 a nehmen noch eigenthümliche Angaben über Zahl der Verse im A. T., die Jahre der Weltgeschichte, welche die Bücher ausfüllen, und ihre Aufzeichner ein.

Hierauf folgen noch fol. 129 b bis 132 auf drei Seiten nebst zwei kleineren Blättern masorethische Bemerkungen unter der Ueberschrift זו מסורה הקטנה, aber alle mit Stellen, also nicht im Sinne unserer heutigen kleinen Masorah, zusammen etwa 214 Regeln, die zum Theil schon in den Randbemerkungen vorkommen, meist Zählungen von Formen und Wortverbindungen überhaupt oder in einer gewissen Abtheilung (Pentateuch), plener und defectiver Orthographie u. s. w., theils von Merkwürdigkeiten und Anomalien, z. B. zehn Verse, deren Anfang und Ende einerlei ist; vierzehn Verse von drei Worten; fünfzehn Verse mit ואין — ואין; drei ודין von wechselnden Formen in demselben Abschnitt (חיין u. חיות); fünf Wörter mit zwei Accenten (einem distinctivus und seinem Diener); drei verdoppelte Wörter mit P'siq; verschiedene Orthographie von שִׂמְלָה; zehn Verse mit Merkah vor Zarqa; sieben Worte mit Shalsheleth und P'siq; zehn Verse, worin dasselbe Wort zu Anfang mit ו, in der Mitte ohne ו; acht Verse, worin das Ende dem Anfang des folgenden Verses gleich ist; achtzehn Wörter mit zwei Accenten (Gr. T'lisha und Doppel-Geresh).

Dann noch zwei unbezifferte aber mitgezählte halbe Blätter mit vier und dreissig meist längern Regeln in gröberer Rabbinischer Schrift: Zählungen von Formen und Formeln, besonders mit gewisser Punctation und Orthographie; auch von Versen mit gewissen Wörtern, z. B. ein und dreissig mit אֱלֹהִים, dreissig mit אַל אַל in der Mitte, achtzehn mit vier gleichen Wörtern oder דמין (vgl. Paris 296: acht Verse mit vier gleichen Wörtern, unter denen das dritte abweicht); sechszehn mit אין אין; fünf im Pentateuch mit zwei Accenten.

Endlich fol. 135—136 a drei Seiten mit grober Rabbinischer Schrift: Verzeichniss der Stellen mit Pathach (Segol) bei Athnach und Soph pasuq durch alle Bücher (die betreffenden Pausalwörter sämmtlich punctirt); dergleichen sich auch im cod. Lips. 102 a als dritter Anhang zu den Schriften des Simson findet. Dieses Verzeichniss führt auch Elias Levita [18]) als von den Masorethen gezählt unter dem Namen פתח דסכמא an.

Es fragt sich nun zunächst, wie sich diese Handschrift zu der von Frensdorff herausgegebenen Pariser Handschrift verhält. Aus der oben angeführten Zahl erhellt, was zuvörderst den Anfang betrifft, dass die Hallische Handschrift weit reichhaltiger ist als die Pariser und mit Hinzurechnung der Randbemerkungen und Anhänge, auch wenn man die vielen Wiederholungen in den Randbemerkungen oder Anhängen abrechnet, doppelt soviel masorethische Regeln enthält als diese; jene weit über 1000, diese gegen 400. Die Pariser Handschrift bezieht sich nämlich in der Hauptsache auf Zählung von Merkwürdigkeiten, d. h. solchen Erscheinungen im Text, seien es einzelne Wörter und Wortformen oder Wortverbindungen und Formeln, die entweder an sich als Ausnahmen oder Seltenheiten oder als Variationen d. i. im Wechsel mit anderen ähnlichen in Form (Orthographie, Punctation, Accenten), Verbindung mit oder ohne Artikel, Präfixen, Wortfolge in der Schrift überhaupt oder nur in einem gewissen Buch verglichen mit andern, besonders Parallelstellen, oder immer an einer gewissen Stelle (Anfang, Mitte, Ende) des Verses vorkommend oder auch umgekehrt durch ihre Wiederholung in demselben Vers der Rabbinischen Grübelei bemerkens- und zählenswerth erschienen; nicht auf Zählungen von Formen überhaupt ohne Rücksicht auf Seltenheit oder Variation, ausgenommen im späten Anhang mit 24 Regeln [19]). Ver-

---

18) Mas. II, 2, pag. 182 sq. bei Semler; ebenso bei Qimchi Mikhlol fol. 20 b, wo einige Beispiele angeführt werden, z. B. in der Genesis zwölf bei Athnach und sieben bei Soph pasuq; hier aber zehn bei Soph pasuq, worunter jedoch falsch ist ויאב־כֶם statt כֶם—, welches Beispiel indessen auch Elias Levita anführt. In der Masorah finalis finde ich sie nicht; auch in der kleinen Masorah sind die Beispiele zum Theil nicht dahin gerechnet.

19) Der Herausgeber will diese Zählungen gar nicht zur Masorah rechnen, so dass es ein Vorzug der Pariser Handschrift wäre, sich nicht darauf eingelassen zu haben. Allein wenn dergleichen auch nicht dem ältesten Begriff und

gleicht man aber beide Handschriften in dem Gebiet, welches sie mit einander gemein haben, in den eigentlich masorethischen Zählungen oder Regeln, so springt sofort die Thatsache in die Augen, dass der beiden gemeinsame Vorrath von Bemerkungen auch grösstentheils massenweise in derselben Ordnung in beiden Handschriften vorhanden ist. Dies gilt besonders von der ersten Abtheilung der Hallischen Handschrift, die sich fast ganz auch in der Pariser wiederfindet. Die erste grosse Masse sind Alphabete oder זוגין von ein Mal oder einige Mal vorkommenden Formen oder Formeln, die in beiden Handschriften in derselben Ordnung an der Spitze stehen; nur dass N. 13. der Hallischen (Alphabet von Wörtern, die zwei Mal in derselben Bedeutung vorkommen) in der Pariser erst als N. 70 steht, wo sie sich an andere Alphabete von zweimaligen Formen anschliesst. Auf diese erste gemeinsame Masse folgt in der Hallischen Handschrift eine zweite N. 71—150 von Variantenverzeichnissen (Q'ri's), an deren Spitze 71 und חלוף 72 noch zwei Alphabete, Varianten von Vau und Jod in der Mitte des Worts stehen, die auch in der Pariser unter 80. 81 vereinzelt unter sonstigen Alphabeten den Anfang der kritischen Verzeichnisse machen, aber dann wieder durch andere Alphabete 82—84 (von grossen und kleinen Buchstaben) und nachher nichtalphabetische Verzeichnisse über אֵל und עַל 85—89 unterbrochen werden und erst 91 flg. ihre Fortsetzung erhalten. Der Grund dieser Verletzung der Sachordnung in der Pariser Handschr. besteht darin, dass sie dem formellen Gesichtspunct der alphabetischen oder nichtalphabetischen Form folgend auf die Alphabete 1—70 zunächst noch weitere Alphabete verschiedener Art folgen lässt, worunter auch die beiden kritischen 80. 81, wie sie denn auch die Verzeichnisse über וְאֵל und וְעַל 85—89 von den alphabetischen gleicher Art 76—78 trennt (in der Hall. dagegen vereinigt 155—161 b), weil diese alphabetisch, jene dagegen nichtalphabetisch sind; ebenso ist 178 flg. (kleines umgekehrtes Nun) von den alphabetischen Verzeichnissen 82—84 abgesondert. Nach dieser Unterbrechung folgen die übrigen kritischen Verzeichnisse in der Pariser Handschrift 91—166 in derselben oben angegebenen Sachordnung wie in der Hallischen 73—150, nur dass 122 und 165 flg. ausser

---

Bestandtheil der Masorah, sondern einer spätern Erweiterung derselben angehören, so sind sie doch nicht nur eine ganz natürliche Erweiterung und organische Entwickelung der Masorah, sondern von demselben Nutzen für Grammatik und Kritik wie die Zählung seltener Formen, viel nützlicher als der grösste Theil der Zählereien, womit die Masorah sich beschäftigt, von läppischen Curiositäten, wie ganz bedeutungslosen Umständen, unter denen ein Wort am Anfang oder Schluss eines Verses, mit oder ohne ו (die zahlreichste und unfruchtbarste Klasse) in demselben Vers wiederholt vorkomme, u. s. w. Curiositäten, die nur für den müssigen und spielenden Grübelgeist der Rabbinen Interesse haben konnten, und von Elias Levita in Mas. hammas. häufig als Beispiele angeführt werden und wenn ich nicht irre selbst schon von ältern Grammatikern wie Qimchi und Bileam.

der alphabetischen Ordnung, also an falscher Stelle stehen, und zehn Regeln der Hallischen Handschr. fehlen, welche zum Theil nicht hierher gehören wie עשי, כעשי. — Auch die Regeln in der dritten Masse der Hallischen Handschr. 151—170 finden sich in der Pariser nach ihrem Hauptgegenstand theilweise und an verschiedenen Orten zerstreut wieder: über den Wechsel von אל und על (155—61) in der Pariser Handschr. 76—78. 85—89. 348—53, ausgenommen 349, während das lange Verzeichniss der Verbindung dieser Präpositionen mit Wörtern aller Art 159—161a fehlt; von den Regeln über Wiederholung von לא und ולא in demselben Vers (162—70) die drei letzten (vier- und fünfmalige Wiederholung) 365. 362. 250; über die Gottesnamen אדֹנָי (im Gegensatz zu אדֹנָי) יהוה und אלהים, ihre Verbindung unter einander und mit andern Wörtern (151—54) nur die einmalige und zweimalige Verbindung von יהוה mit einem vorhergehenden Wort mit ו (185—87).

Aehnlich wie in der dritten Masse der ersten Abtheilung ist im Grossen das Verhältniss der *zweiten* Abtheilung, die überhaupt den Character eines Nachtrags von Zählungen aller Art hat, zur Pariser Handschrift. In dieser fehlt zuvörderst die ganze erste Masse von blossen Zählungen von Formen überhaupt 1—88 und ebenso die letzte 156—343, obwohl diese nur zum Theil aus einfachen Aufzählungen von Formen (228—67 und allenfalls 197—227) besteht und grössten Theils einen Gegensatz oder Wechsel zweier Formen oder eine Anomalie betrifft, dergleichen sonst im Pariser Codex gezählt wird; nur ausgenommen 160 (Alphabet von Wörtern mit את und ואת) Paris. 79; 163 (Wörter, die ein Mal mit Jodh, sonst immer mit Vau vorkommen) Paris. 214; 227 [illegible] Paris. 369; 327 (ש gelesen wie ס) Paris. 191. Von der dazwischen liegenden Masse, 89—155, deren Regeln hauptsächlich theils die Versanfänge, theils aber die variirenden Formen und Formeln (חלופין) in Parallelstellen betreffen, ist wieder fast Alles auch in der Pariser Handschr. zu finden und zwar ebenfalls meist in kleineren Gruppen oder grösseren Massen. Von der ersten Klasse nur zwei kleine Gruppen 89—105 (Versanfänge, besonders Wörter mit ו, und Versenden) Paris. 95—97 und 171—73; 90—92 (אם und ואם) Paris. 344—46. Von der zweiten Klasse, den variirenden Formen u. s. w. ist 110—16 = Par. 269—76 und 117—130 = Par. 288—95 (nur in verschiedener Ordnung und ausgenommen 121 flg. = Par. 219; und 125 flg., die in der Paris. Handschr. fehlen); 131 flg. Par. 132—35 (in anderer Ordnung); 133 Par. 203; 135—38 Par. 244—47; 139 Par. 323. 321; 143 flg. Par. 205 flg. (in umgekehrter Ordnung) 147—49 Par. 211—13; 150—55 Par. 195—201. Es sind also besonders zwei grössere Massen, die sich in beiden Handschriften im Ganzen wiederfinden: 1) 110—130 Paris. 269—295 (nur dazwischen 277—87 Eigenes von derselben Art), 2) 131—155 findet sich an verschiedenen Stellen der Paris. Handschrift: 195—206. 211—13. 219 flg. 232—34. 244—47. 321.

323. Vereinzelt steht 109 (Verse, worin dasselbe Wort im einen am Anfang, im andern am Schluss vorkommt) Par. 90. Dagegen von den kurzen Regeln (כללית) hinter 279 ist, so viel ich sehe, keine in der Pariser Handschrift zu finden, ungeachtet sie dem Gebiet angehören, auf welches sich diese Handschrift beschränkt. Von den Anhängen und Randbemerkungen nur etwa folgende: unter denen zur ersten Abtheilung das Verzeichniss mit einmaligen ךָ am Anfang des Wortes Par. 71; die vier זוגין von zwei Mal in demselben Zusammenhang im Pentateuch vorkommenden Wörtern mit wechselndem Accent Par. 222 (andere vier זוגין dieser Art am Rand zur zweiten Abtheilung fol. 114a, Paris. 229), und einmalige Worte mit ה statt א Par. 180; zur zweiten Abtheilung dreimaliges הֲוֵי הֲבָרֵי (in Beziehung auf die Accente) Par. 221; zwölf Verse mit drei aufeinanderfolgenden גם Par. 356; eilf גם im dritten Wort vom Versende aus, ähnlich Par. 360; zehn פִּסְקָה als zweites Wort, Par. 338; die שמות von einmaligem מִלְּבַל statt מִלְּבַר׳ Par. 372; Verse mit wiederholtem את und ואת Par. 230; dreissig Verse mit אין אין Par. 326; funfzehn Verse mit ואין ואין Par. 328; drei זוגין von wechselndem היו und היה in demselben Zusammenhang Par. 238; dreissig Verse mit אל אַל Par. 320; achtzehn Verse mit דמין Par. 296.

Die Thatsache, dass diese gemeinsamen Massen masorethischer Regeln in beiden Handschriften vorhanden sind, besonders die beiden ersten, die in beiden voranstehen mit dem Beispiel אכלה ואכלה an der Spitze, welches dem ganzen Buch den Namen gegeben hat, beweist, dass der Grundstock der Masorah, den diese Massen von Regeln bilden, durch eine ältere Redaction so zusammengestellt sein muss, worauf dann in verschiedenen Handschriften verschiedene Erweiterungen folgten, da das Gebiet solcher Bemerkungen unermesslich und unendlicher Erweiterung fähig ist. Verfolgen wir nun diese jeder Handschrift eigene Erweiterung der gemeinsamen Grundlage, so ergiebt sich folgendes Verhältniss: 1) die Pariser Handschrift hat von Zählungen einmaliger oder seltener Formen ausser den 70 gemeinsamen Alphabeten oder זוגין, welche die erste Masse bilden, noch 71—84 vierzehn Alphabete und 85—90 nichtalphabetische Verzeichnisse, die sich (mit Ausnahme der kritischen zur zweiten gemeinsamen Masse gehörigen Alphabete 80. 81) in der Hallischen Handschrift entweder gar nicht finden (72—74. 82—84) oder erst in den Nachträgen: 156 flg. 161 b und II. 72. 160. 2) Von kritischen Varianten oder Anomalieen, welche die zweite Hauptmasse bilden, hat die Hallische Handschr. zehn eigene Regeln, welche der Pariser fehlen (über die Orthographie von נבוכדנצר, זאת, פדר, כלה, נְקֵבָה, הוא und היא, und die eigentlich nicht hierher gehörigen עבי, מעשי, יורך; aber die Pariser (ausser der unnützen und verschollenen 161 über פ) 167—70. 176—81. 214. 216. 217 dreizehn Regeln, welche der Hallischen fehlen (ausgenommen 180 am Rande; u. 214, in der zweiten Abtheilung 163),

darunter altes Talmudisches Gut (wie 168 Tiqqun Sopherim, 169 ישגלנה, 170 סבירין, 179 kleines umgekehrtes Nun, 218 'Ittur Sopherim), dessen Fehlen in der Hallischen Handschrift auffällt, ebenso wie das der grossen und kleinen Buchstaben (Par. 82—84) und der aussergewöhnlichen Buchstaben überhaupt mit Ausnahme der hängenden. 3) Was sonstige Merkwürdigkeiten betrifft, welche der Rabbinische Fleiss bemerkt und gezählt hat, und die man als Erweiterung des Grundstocks, besonders der ersten Masse (1—70) weniger der zweiten betrachten kann, wie sie die Hallische Handschrift in der ersten Abtheilung 151—70 und in der zweiten 89 flg. sowie in ihren Randbemerkungen und Anhängen und die Pariser Handschrift in ihrer zweiten Hälfte 171—75 u. 182 flg., besonders 195 flg. liefert, — hauptsächlich einmalige oder seltene Wörter, Formeln oder Wortverbindungen, den Wechsel der Wörter und Formeln, auch hinsichtlich der Punctation und Accentuation, die Wiederkehr gewisser Wörter und Formeln zu Anfang, Mitte oder Ende des Verses oder in demselben Abschnitt oder Buch, mit oder ohne Variation betreffend —, so ist die Pariser Handschrift weit reichhaltiger als die Hallische: a) in Bemerkung gewisser logischer und formeller Erscheinungen 182—84. 192—94. 268. 273—95. b) in Verzeichnissen einmaliger Formeln und Wortverbindungen 254—67. 366—73 (worunter auch Accente). c) Wiederholungen desselben Wortes in demselben Vers, besonders Partikeln und Präpositionen 296—365 (Hall. nur über עד II. 139 אם, כי und אם 158). Im Ganzen hat die Pariser Handschr. nach der Zählweise des Herausgebers etwa 80 Regeln, die sich meines Wissens nicht in der Hallischen finden, dazu von den Zählungen der in demselben Vers wiederholten Wörtchen etwa 50, die aber nach Zählweise der Hallischen Handschr. nur etwa 10 ausmachen würden. Auch von den 24 Zählungen von Formen im Anhang der Pariser Handschr. finden sich nur die beiden letzten קָרְבָן und עַם in den Hallischen Anhängen. Wichtig sind darunter nur die oben genannten kritischen sowie einige einmalige Formen oder Verbindungen und die mit wechselnden Accenten oder Vocalen; das Uebrige besteht aus Rabbinischen Spielereien ohne Werth. Dagegen finden sich in der Hallischen Handschr. als dieser eigenthümlich ausser den zahlreichen Formenzählungen der zweiten Abtheilung: a) In der zweiten Masse der ersten Abtheilung die schon genannten zehn kritischen Varianten, wozu eigentlich auch 151 (Zählung der 134 אדני im Gegensatz zu אדני) gehört. b) In der dritten Masse der ersten Abtheilung vieles Anomale in den Gottesnamen und ihrer Verbindung 152—54 und die Zählung von לא und ולא 162—67. c) In der mittleren Masse der zweiten Abtheilung über Versanfänge u. s. w. 89—108 vierzehn Regeln, und über variirende Wörter und Formeln acht Regeln. d) In der letzten Masse der zweiten Abtheilung 156—344, mit Ausnahme von 228—67 und allenfalls 219—24 (zusammen 45) die übrigen (etwa 110), die als Zählungen von wechselnden oder

anomalen oder nur ein Mal oder einige Male vorkommenden Formen zwar in das Gebiet der Pariser Handschrift gehören, aber mit Ausnahme von dreien (163. 227. 327 = Par. 214. 369. 191) daselbst fehlen. Ebenso die sämmtlichen 130 kurzen Regeln (כללות) hinter 279 sowie die Randbemerkungen und die Anhänge, deren Regeln (mit Ausnahme der Randbemerkungen zur ersten Masse der zweiten Abtheilung 1—88 und eines Theils der sogenannten kleinen Masorah) ebenfalls hierher gehören und wovon sich nur etwa fünfzehn im Pariser Codex finden; zusammen wenigstens 500 hierher gehörige Regeln, welche die Hallische Handschrift mehr hat, so dass deren Vorrath an masorethischen Bemerkungen auch im strengern Sinne mehr als das Doppelte von dem in der Pariser Handschrift Vorhandenen beträgt.

Um aber das Verhältniss beider Handschriften, namentlich das historische, ganz zu beurtheilen, bedürfen wir noch mehr einer Untersuchung über die Form und ganze Beschaffenheit, wie die einzelnen Bemerkungen gegeben sind: die Genauigkeit der Fassung und die Richtigkeit und Vollständigkeit der Belege, sowie deren Anordnung. In allen diesen Stücken hat der Herausgeber der Pariser Handschrift, die hier gerade ein Feld zu glänzender Entfaltung seines Fleisses und seiner Genauigkeit hatte, der Pariser Handschrift den Vorzug vor der gedruckten Masorah zugesprochen. Dieses dürfte auch im Ganzen unbestreitbar sein. Doch ist das Urtheil des Herausgebers aus begreiflicher Eingenommenheit für seine Handschrift zu einseitig zu ihren Gunsten; und Manches dürfte in Abzug zu bringen sein, was der Gegenseite, insbesondere der Hallischen Handschrift zu Gute kommt. Am entschiedensten berechtigt ist jenes Urtheil für das Princip der Anordnung der Belege nach der Folge der biblischen Bücher (der aber oft andere wichtigere Rücksichten geopfert werden), welches die Hallische Handschrift weniger streng beobachtet. Auch sind die Belege im Ganzen vollständiger, namentlich die unter לבר מ׳ angegebenen fehlen durchgängig in der Hallischen Handschrift und der Masorah finalis; auch im Allgemeinen gesichteter, so dass das Fehlen oft gerechtfertigt ist. Jedoch ist überhaupt in den meisten Alphabeten keine Vollständigkeit zu finden und die Masorah in dieser Hinsicht unzuverlässig. Was die Fassung der Regeln betrifft, so ist dieselbe in der Masorah überhaupt und in allen Quellen kurz und ungenau und dem Rabbinischen Geschmack gemäss oft räthselhaft, so dass der Herausgeber der Pariser Handschrift sich oft zu einer Erläuterung bewogen fand; jedoch sind die Verschiedenheiten der Fassung nicht bedeutend und wesentlich. Im Ganzen findet sich die genauere Fassung der Ueberschriften am öftesten beim Pariser Codex. So hat dieser bei Alphabeten die Angabe der Unvollständigkeit (דליג) 4—10. 58, wo sie im Hallischen fehlt; dagegen fehlt dieselbe Paris. 30. mit Recht[29]), wo sie

---

29) [Vgl. Frensdorff, Nachweise und Bemerkungen zu S. 30.]

im Hallischen Manuscript u. Mas. fin. vorkommt; der Zusatz „am Anfang des Wortes" (בריש ה) fehlt Hall. 46. 47, aber auch Par. 65 flg.; der Zusatz בפתחין bei ה fehlt Hall. 65 flg. Einige Male fehlt in der Hallischen Handschrift die Bezeichnung oder Zählung als Paare (זוגין): 48 (wo fälschlich 40 einzelne Worte statt 20 Paare gezählt werden) 153. II. 109. Die Regel Hall. II. 163 ist Par. 214 deutlicher ausgedrückt. Andererseits steht חלופם Par. 104 fälschlich und fehlt bei 321 flg. Die Hallische Handschrift hat 22 (Alphabet von Wörtern, die ausnahmsweise ein Mal Qameç statt Pathach haben) den wesentlichen Zusatz בזקפא (wie Mas. m. zu Lev. 1, 1 cf. Mas. fin. s. v. קמץ) auch die betreffenden Worte damit versehen und sämmtlich durchpunctirt. Der Herausgeber der Pariser Handschrift rechtfertigt (zu 21) die Weglassung der Bestimmung damit, dass auch viele andere Accente sich in den angeführten Beispielen finden und das folgende חלופה (Wörter, die ausnahmsweise Pathach statt Qameç haben) ohne Rücksicht auf Accente stehn. Allein der letztere Grund beweist nicht, wie sogleich erhellen wird; und obwohl die Pariser Handschrift im vorliegenden Fall weit mehr Belege hat als die Hallische (140 statt 80), so haben doch auch diese, sowie diejenigen, welche die Mas. m. mehr hat, fast sämmtlich Zaqeph, welches auch die kleine Masorah in den Ausgaben bei den meisten Stellen am Rande hat: קמץ בזק; wie denn, da die Regel eigentlich auf die Fälle geht, wo Qameç ausser der Pausa gedehnt erscheint, der nächste Hauptdistinctivus Zaqeph die Hauptrolle spielt, neben welchem nur selten noch R'bhia und Tiphchah vorkommen. Die Regel ist a potiori hergenommen. So führt sie schon Elias Levita zu Qimchi Mikhlol fol. 5b 6a u. fol. 21a als Alphabet der grossen Masorah an (זקפין u. בן חד וחד קמץ בזק׳ בקמץ); wo Qimchi zuerst an beiden Stellen die allgemeine Regel: Qameç ohne Pausa aufstellt und dann Zaqeph besonders hervorhebt (mit der Bemerkung fol. 6b, dass Zaqeph an vielen Stellen mit der Kraft der Pausa vorkomme) und dann die Beispiele mit beiderlei Accenten aufzählt, die mit Zaqeph mit steter Beisetzung des Zeichens (fol. 6a Perfectformen, wie schon R. Jonah, dann fol. 21 Futurformen, jene zusammen an 40, diese über 50). Das Gegenstück dazu חלופה ist also Pathach in Pausa, wie es auch Qimchi an der letzteren Stelle fol. 20b erwähnt und mit Beispielen belegt (aber nur Futurformen), wobei Elias Levita sich auf ein Verzeichniss der Masorah in der Genesis unter dem Namen פתחין בספרא beruft, welches sich aber weder in der Masorah finalis noch in der Pariser Handschrift findet, wohl aber in der Hallischen im letzten Anhang und zwar über alle Bücher. Das hier in der Par. u. Hall. Handschr. folgende חלופה, welches 50 einmalige Formen mit Pathach überhaupt aufstellt, ist also kein eigentliches חלופה und die Mas. fin. hat demnach Recht gethan, es nicht als solches folgen zu lassen. Allerdings hatte die Pariser Handschr., da sie die Regel unbedingt aufgestellt hatte, mehr Recht dazu als die Hallische. Was aber die Belege

betrifft, so ist kein Verzeichniss vollständig, auch das Pariser trotz seiner grossen Zahl nicht; und jedes hat eigene Beispiele, die dem andern fehlen. Selbst das bei Qimchi ungeachtet seiner Beschränkung auf Perfecta und Futura hat viele, die in der Masorah fehlen, was schon Elias Levita's [21]) Verwunderung erregt, aber bei so vielen Verzeichnissen zutrifft. Doch finden sich mehrere unter den folgenden Verzeichnissen zweimaliger Formen (ein Mal Par. und zwei Mal Hall. 24. 26). — Ein anderer Fall, der auch die Anordnung betrifft, ist die Regel 274 hinsichtlich der Gruppen Kananitischer Völkernamen, theils in der Vollständigkeit und Ordnung derselben, theils hinsichtlich des fehlenden ו bei den einzelnen. Die Pariser Handschrift drückt die Regel aus: „zwanzig Verse, worin Unordnung (משמשין בחין), vierzehn davon stehen allein (מיחדין) und מנהון; diese nehmen ו und diese nehmen es nicht an". Dies soll heissen: Es giebt zwanzig Verse, worin die Ordnung der Kanaanitischen Völkernamen variirt; vierzehn haben jeder eine eigene Ordnung (von den sechs übrigen, die je drei dieselbe Ordnung haben, wird nichts gesagt); auch werden Beispiele hinzugefügt, worin hinsichtlich des ו dieselbe Ordnung sich findet (was also nicht sehr deutlich ausgedrückt ist). Die Handschrift verbindet nämlich beide Gesichtspunkte der Regel, die Folge der Namen und die Setzung des ו in ein einziges Verzeichniss, indem sie jedem der zwanzig Verse lediglich n a c h d e r F o l g e d e r B ü c h e r zugleich unter dem Namen מנהון die Beispiele desselben Gebrauchs des ו (bei einigen auch die Regel selbst) beifügt, wobei eines Theils der in der Regel gemachte Unterschied von 14 und 6 aufgegeben wird, andrerseits dieselben Fälle des ו sich mehrmals wiederholen. Die Mas. fin. dagegen (חויי קדמאה) trennt mit Recht beide Gesichtspunkte und verzeichnet zuerst die Variationen der Namenfolge mit ihren Denkzeichen und zwar unter der vollständigen und deutlichen Ueberschrift: „Zwei Paare von je drei (Versen), worin sechs Wörter הכנעני וגו׳ dieselbe Ordnung haben, vierzehn Verse vereinzelt, zusammen zwanzig Verse"; worauf angemessener Weise auch die Belege jener beiden Paare von je drei übereinstimmenden Versen vorangehen, die vierzehn vereinzelten (es sind jedoch nur zwölf, da Exod. 13, 5 u. Jos. 24, 11 fehlen) in einer gewissen Sachordnung (meist paarweise) folgen; dann in zwei anderen Absätzen mit neuen Ueberschriften und ebenfalls in einer gewissen Sachordnung die Variationen des ו ungefähr mit denselben Parallelstellen wie in der Pariser Handschrift, aber mit unnöthiger Zerreissung in zwei Absätze (auch unzutreffenden besonderen Ueberschriften), indem der zweite mit Stellen des את und darauf folgender ואת in achtzehn Parallelstellen (es ist aber dieselbe Stelle Jos. 3, 10 doppelt angeführt, ohne die beiden letzten Namen, welche das

21) Seine Bemerkung zu fol. 5b, wo Qimchi zwei שָׂנִים angeführt hatte, dass die Masorah nur אמר שנים mit Qameç schreibe, trifft bei Hall. u. Mas. m. zu, während Par. den ganzen Buchstaben nicht hat.

את entbehren, und mit denselben; diese aber werden in den Parallelstellen nicht berücksichtigt wie in der Pariser Handschrift) beginnt, die anderweitig eine besondere Regel bilden (18 Verse mit את und vier darauf folgenden ואת; worauf auch die Pariser Handschr. verweist) und dann drei Fälle des einfachen ו nachbringt; auch sonst finden sich hier Incorrectheiten, was den Herausgeber wieder veranlasst, den Artikel der Mas. fin. verworren, verstümmelt und fehlerhaft zu nennen, die sich nur aus dem entsprechenden Pariser verstehen lassen, ungeachtet dieser weder ohne seine Erläuterung verständlich wäre noch der Incorrectheit ermangelt; auch unterlässt der Herausgeber den Vorzug der Anordnung und der Ueberschrift der Mas. fin. anzuerkennen. Dieselbe Anordnung mit denselben Beispielen findet sich nun auch in der Hallischen Handschrift, nur ohne die Ueberschrift des letzten Absatzes.

Wollen wir die geschichtliche Stellung der Hallischen Handschrift völlig ermessen, so haben wir nun noch ihr Verhältniss zur gedruckten Masorah kurz zu betrachten. Wie unsere Handschrift schon in den früher angeführten Beispielen stark von der Pariser Masorah abweicht und sich zur gedruckten hält, so findet sich auch sonst vielfache Uebereinstimmung mit derselben in characteristischen Eigenthümlichkeiten, auch Fehlern. So die falschen Belege (die in der Pariser Handschrift mit Recht fehlen): N. 2 המיסה, מלאכה, קירך (bei אל im Gegensatz zu על): 3 המכבש; in 7 findet sich ויסדר hinter פרח, nicht unter ו wie in der Pariser Handschrift; 14 fehlt קמצו; 18 ebenso lückenhaft; 19 fehlen die Belege vom ganzen ersten Theil des Alphabetes bis 'ומבי wie in der Handschrift, welche der erste Herausgeber der Masorah brauchte (der sie, wie er in der Mas. fin. 'מ 18 bemerkt, erst aus andern Stellen der Mas. text. gesammelt und unter die einzelnen Buchstaben 'ומבא — 'ומבי vertheilt hat), worauf die folgenden mit einer Ueberschrift: 'מן ל ועד הי יס' בריש תיבות versehen sind wie in der Mas. fin. und wie diese einige Beispiele entbehren, die in der Pariser Handschrift vorkommen; 31 ist als דלית bezeichnet, obwohl vollständig; 56 finden sich zwanzig Wortpaare, das eine mit אי, das andere mit או (ו und ו), während die Pariser Handschrift hier angiebt: חד מלא פום וחד קמץ פום; 57 findet sich בזה drei Mal der Ueberschrift gemäss in drei Büchern, während die Pariser Handschrift hier Bildungen von בזר verzeichnet gegen die Ueberschrift, die aber an dieser Stelle gerade von späterer Hand herrührt; 59 ist mit מבא ein vollständiges Alphabet, daher nicht דלית, wie die Pariser Handschrift angiebt (aber ohne vier Wörter der Mas. text. und die Wiederholung des ודודה in Mas. fin.); 60. 63 sind die Belege wie Mas. fin.; 65 ohne den Zusatz כולהון פתחין der Pariser Handschrift, die auch bei zwei Beispielen mit ה nicht zutrifft; 68 finden sich bei Hall. u. Mas. fin. fünf und zwanzig Beispiele statt der vierzig in Par. vorkommenden, u. s. w. — Dagegen finden sich auch wieder viele Beispiele, wo die Hallische Handschrift von der gedruckten

Masorah abweicht und mit der Pariser geht. So in Regeln wie 164; ohne den Zusatz der Mas. fin. 33 (קמץ לסימנה und ה׳ am Ende) 34. 35 (בְּ־). 39. 41. 44 (der aber auch bei Elias Levita zu Mikld. fol. 32); 36 mit dem Zusatz der Pariser Handschrift, der Mas. fin. fehlt. In Belegen findet sich ein ähnliches Verhältniss 11 (woselbst wie in der Pariser Handschrift sieben Belege der Mas. fin. fehlen). 58. 67. 92. 96. 192 fin. (woselbst Hall. u. Par. neun Wortpaare angeben, Mas. fin. dagegen richtig eilf). Aber daneben nimmt die Hallische Handschrift auch ihre besondere Stelle ein und zeigt Abweichungen in Beispielen, welche den beiden anderen fehlen: 14 (wo noch zwei besondere Beispiele, die weder in Par. noch in Mas. fin.). 18. 66. 155 (zwischen beiden die Mitte haltend, indem sie theils mehr theils weniger gibt); oder 6. 120 (wo sie weniger hat als die beiden andern). Ein ähnlicher Sachverhalt in Beziehung auf Regeln stellt sich heraus 46. 47 (wo der wichtige Zusatz ברים ה׳ fehlt, den Par. u. Mas. fin. haben) und 68 (ohne den Zusatz in Par. und Mas. fin.). Was den Vorrath an Regeln betrifft, so finden sich in der Hallischen Handschrift viele wie 75, die in der gedruckten Masorah fehlen.

Hier endet das Manuscript in der Hauptsache vollendet und wohlverständlich für Solche, die in die verwickelte Materie überhaupt eingeweiht sind. Sicherlich würde der Verfasser, wäre es ihm vergönnt gewesen, die Arbeit selbst in den Druck zu geben, zu deren Schluss den Grundgedanken des Ganzen noch bestimmter formulirt und begründet, auch der Abhandlung die vollendete Form und Sauberkeit des Styls ertheilt haben, die alle gedruckten Werke Hupfelds auszeichnet. Der Herausgeber hat sich begnügt stylistische Härten, die beim ersten Niederschreiben unvermeidlich sind, zu beseitigen oder hin und wieder kleine Bemerkungen zur Erleichterung des Verständnisses einzufügen, und nimmt lediglich das Verdienst in Anspruch, die Arbeit, namentlich in den Citaten, durch mühsame Vergleichung des Concepts mit den Vorarbeiten des Verfassers und den gedruckten Hilfsmitteln einer sorgfältigen Controlle unterworfen und damit für den Druck vorbereitet zu haben. Vom wesentlichen Inhalt gehört ihm nichts an: dabei glaubt der Herausgeber im Geist seines verewigten Lehrers zu handeln, wenn er, weit entfernt von allem Pochen auf kritische Unfehlbarkeit, dergleichen auf dem unermesslichen und schwierigen Gebiet der Jüdischen Literatur von vorn herein ausgeschlossen ist, sein bescheidenes Verdienst durch das weitere Zugeständniss schmälert, dass sich vielleicht ungeachtet aller Sorgfalt kleine Fehler eingeschlichen haben, deren Verbesserung dem geneigten Leser anheimgegeben wird. Die Arbeit selbst bezeichnet nächst der Herausgabe des unter dem Namen Ochlah W'ochlah veröffentlichten Buchs den ersten nennenswerthen Fortschritt masorethischer Studien im eigentlichen Sinn des Wortes nach einem Still-

stand von 200 Jahren und durfte schon aus diesem Grund der Oeffentlichkeit nicht vorenthalten werden. Sie steht auch in formeller Hinsicht, wiewohl sie nur in einem ersten, vielfach durchcorrigirten Concept vorlag, den Arbeiten, an welche der selige Verfasser selbst letzte Hand anlegen konnte, nicht allzusehr nach. Immerhin darf man für ihre Beurtheilung die billige Rücksicht fordern, welche jeder Zeit dem Nachlass eines verdienten Schriftstellers zu Gute kommt. Mag auch das geschichtliche Verständniss der Masorah dem Sachkenner nahe liegen, so ist doch in jedem Fall das Wort, wodurch dieses Verständniss eröffnet wird, zuerst von Hupfeld gesprochen und mit umfassender Sachkenntniss begründet worden. Durch seine wohlwollende Kritik hat er dem neuesten Bearbeiter der Masorah, wenn auch nicht die Wege vorgezeichnet, so doch Fingerzeige gegeben, deren Beachtung dem grössern, ohne Zweifel verdienstvollen, Unternehmen einer Herausgabe der Masorah sichern Erfolg verspricht. Die vorliegende Arbeit, mit deren Veröffentlichung der Herausgeber eine schmerzliche Pflicht der Pietät gegen seinen in dankbarer Erinnerung von ihm hochverehrten Lehrer erfüllt, hat ihren Verfasser neben der Abwehr unbilliger und ungerechter Angriffe auf seine Person in den letzten Monaten seines Lebens beschäftigt. Wie Hupfeld vor beinahe vierzig Jahren seine Laufbahn als Exeget durch bahnbrechende Forschungen auf dem Gebiet der biblischen Textkritik eröffnet hat, so ist es eine Arbeit über den Text der Bibel, in deren letzte Vollendung eine höhere Hand eingriff. Sit ei terra levis!

Likíkiri-lo-kíjakua í jur ló Bari [1],
„Thiermärchen im Lande der Bari" (Centr.-Afrika),
Original-Text mit Uebersetzung und sprachlicher Analyse.

Von

Dr. J. C. Mitterrutzner.

Líkito [2].

1. Dyet kú ngote, ká monye-lónyet améddya í mede nimu.
2. Ngote ajölö, nge ajambú ko nguro-nakwan: meté bura kó mu'ngi!
3. Amá dyet akó met burá; monye agwón ko mugor.
4. Ná ngote ayítne, monye agwé alócok; ĉunúna ngote arikörö dyet í yöbu-ko kupö duma-, anyan doya kiténi.
5. Nge apó í ködini duma.

Der Hase.

1. Ein Mädchen lebte mit seiner Mutter, und seinem Vater in demselben Hause.
2. Die Mutter verreiste und sprach zur Tochter: schaue recht auf deinen Vater!
3. Das Mädchen schaute aber nicht recht (auf ihn); der Vater litt Hunger.
4. Als die Mutter zurückkehrte, war der Vater abgemagert; nun jagte die Mutter das Mädchen in den Wald mit einem grossen Korbe, damit es Sykomoren suche.
5. Es kam zu einem grossen Baume.

---

1) Text und Uebersetzung aus dem MS.: „Die Sprache der Bari in Central-Afrika. Grammatik, Text und Wörterbuch. Von Dr. Mitterrutzner." In 6—7 Monaten wird das Werk erscheinen. — Bezüglich der Aussprache sei hier bemerkt, dass „c" durchaus wie „dsch", „j" noch viel weicher laute.

2) In den Kinder- und Hausmärchen d. Gebr. Grimm (6. Ausg. Göttingen 1850) wird S. XXIX erzählt, dass unter den vom Missionär Casalis gesammelten Märchen der Betschuanen in Südafrika auch ein merkwürdiges Thiermärchen vorkommt, in dem der Hase die Rolle des Fuchses spielt, wenn, wie Grimm bemerkt, nicht etwa eine Verwechslung stattgefunden. Nun bei den Bari ist dasselbe der Fall. Mein ausgezeichneter schwarzer Lehrer wusste den Hasen vom Fuchse genau zu unterscheiden — also keine Verwechslung!

6. Nielo kōdini lo kijakua; ama kijakua awaláji.
7. Dyet atojóre kupō ko konyen ti kōdini.
8. Ede ayítue kijakua kótyang; ce arie dyet ngyá i kōdiní ki; ce aliōngōn parik, kogwón ce ayén lókore wuwúju, kō ce kokó dyet niena.
9. Kijakua kulye adi: aïn cunána, ama koyure yi nge'ngeeá na.
10. Koná kijakua ling adóto i kōdini kak, ōu dyet danáji.
11. Kwajye likito apúrue; nge akija i kōdiní ki, nge apí dyet, kode dedek pōt, kode dedek mán.
12. Dyet adek popót.
13. Likito adi: kó nan juólnók do, do tin nan ngyo?
14. Dyet adi: nan tintín do ling, ná dek do.
15. Likito arugō: nan dek kónut cókoro.
16. Dyet atakin nge: do dedek cókoro mudá?
17. Likito arugō: jore, jore.
18. Dyet adi: inke, kó nan popo mede.
19. Cunána murēke akiwe kak, ce atú mede ná dyet.
20. Edé dyet atin likito cókoro jore, téng ko nge aliōngon.
21. Likito awúju cókoro; nge ayitō i yoba.
22. Ngyá nge adang cókoro; nge abuk rima-kace i kalabá nádit.

6. Dieser Baum gehörte den Thieren; allein die Thiere waren abwesend.
7. Das Mädchen füllte den Korb mit Früchten des Baumes.
8. Dann kehrten die Thiere Abends heim; sie fanden das Mädchen noch auf dem Baume oben; sie freuten sich sehr, weil sie Fleisch zu bekommen hofften, wenn sie dieses Mädchen fressen würden.
9. Einige Thiere sagten: nicht jetzt, sondern morgen wollen wir es verspeisen.
10. Also schliefen alle Thiere unter dem Baume, damit das Mädchen nicht entwische.
11. Des Nachts erwachte der Hase; er stieg auf den Baum hinauf und fragte das Mädchen, ob es leben oder sterben wolle.
12. Das Mädchen wünschte zu leben.
13. Der Hase sprach: wenn ich dich befreie, was gibst du mir?
14. Das Mädchen sprach: ich gebe dir alles, was du begehrst.
15. Der Hase antwortete: ich verlange von dir Hennen.
16. Das Mädchen sagte zu ihm: wie viele Hennen forderst du?
17. Der Hase entgegnete: viele, viele.
18. Das Mädchen sprach: ja, wenn ich nach Hause komme.
19. Nun stiegen beide herab und gingen in das Haus des Mädchens.
20. Dann gab das Mädchen dem Hasen (so) viele Hennen, bis er zufrieden war.
21. Der Hase nahm die Hennen und kehrte in den Wald zurück.
22. Dort schlachtete er die Hennen und goss ihr Blut in eine kleine Schüssel.

23. Ná nge a'ngecu téng ko yimönö, nge apó töki i ködini; nge adukun lunga kalabá ko rima.
24. Ede adúmun rima, nge abobod kutuk na gworong ko mújinkare-edé nge atu dóto.
25. Koyure ling apúrue, likito geleng adóto akí; amá nge ayiug ling.
26. Kijakua akulya lele ko lele: cunána yi dedek ngecu lókore!
27. Ama lókore aiu!
28. Ling apúja: lókore atú dá?
29. Edé ce a'ngi likito, ce api: lókore u'yá?
30. Likito adi: nán ti den: ama diri gworong a'ngecú na; gworong ko rima i kutuk ko mújin.
31. Kijakua kulye awóruu ko gworong, ce agwát nge; ama kulye ako yup.
32. Ede likito adi: yi kokondya dili náguln ko nágalang, ngin kimang; kijakua ling lalang kimang; ce dodóro, ko móri.
33. Ling alang lele bot lele, amá ling adóro.
34. Ama likito akó lang; nge adanáji i yöbu ko lióngön, kogwon lokong.
35. I yöbu nge arúm ko gwóre.
36. Ce murëke adoya konyen ti ködini.

23. Nachdem er gefressen hatte, bis er satt war, kam er wieder zum Baume, und nahm auch die Schüssel mit dem Blute mit.
24. Hierauf nahm er das Blut und bestrich damit die Schnauze der Hyäne, und ihre Klauen — dann ging er schlafen.
25. Des Morgens erwachten alle, der Hase allein schlief scheinbar; jedoch er hörte alles.
26. Die Thiere sprachen zu einander: jetzt wollen wir das Fleisch fressen!
27. Aber kein Fleisch (mehr da)!
28. Alle fragten: wohin ist das Fleisch gegangen?
29. Dann weckten sie den Hasen, und fragten: wo ist das Fleisch?
30. Der Hase sprach: ich weiss es nicht; allein gewiss hat es die Hyäne gefressen, die Hyäne hat Blut an Schnauze und Klauen.
31. Einige Thiere ergrimmten über die Hyäne, und schlugen sie; allein andere glaubten das nicht.
32. Dann sprach der Hase: wir wollen eine tiefe und breite Grube machen, darin ein Feuer; alle Thiere sollen über das Feuer springen: welche hineinfallen, sind schuldig.
33. Alle sprangen nach einander hinüber, aber alle fielen hinab.
34. Allein der Hase sprang nicht hinüber; er floh, erfreut über seine List, in den Wald.
35. Im Walde begegnete er dem Fuchs.
36. Beide suchten (nun) Baumfrüchte.

37. Kōdini lo konyen lö monye lele.
38. Na nielo apo wuwuju konyen ti kōdini, nge arie kudik.
39. Nge kō-dije kolák akokoyá ce.
40. Koná nge adek tojong kulo, kó ce popo tōki.
41. Nge agweja ugimnye ná dyet na meme, nge atogwidikin na i kōdini ki.
42. Kwajye tōki apo likito ko gwōre, anyán ce ugecu konyen.
43. Ce amēle dyet i kōdini ki.
44. Likito akija ki; amá dyet ayinga taling.
45. Likito abut dyet, ama mōkotjikanyet addebba ko meme.
46. Edé nge awongon: kōlí nan! kōlí nan!
47. Amá dyet ako kōlokin nge.
48. Edé nge alurg gwōre, anyan ngarakin lo.
49. Edé gwōre lunga akija ki; amá nge lunga adebba.
50. Cunána likito ajambi ko gwōre: kō monye-kōdini popo, kó nge bubút yi, do kokondya ngyo?
51. Gwōre adí: nan wowongon.
52. Likito adí: ko wongon parik, ama kudik, kudik, edé tonongi mugun, anyán nge kō-dije, do átuun.
53. Monye-kōdini apo koyure, nge arie muréke i kōdini ki.
54. Cunána nge akija ki, nge abut muréke; gwōre awongon

37. Der Baum gehörte einem andern Herrn.
38. Als dieser kam, die Früchte des Baumes zu pflücken, fand er wenige.
39. Er glaubt, Diebe hätten sie gestohlen.
40. Diese wollte er nun, wenn sie wieder kämen, fangen.
41. Er formte also eine Mädchenfigur aus Gummi, und stellte sie auf den Baum hinauf.
42. Des Nachts kamen Hase und Fuchs wieder, um Früchte zu fressen.
43. Sie sahen das Mädchen auf dem Baume oben.
44. Der Hase stieg hinauf; allein das Mädchen war ganz still.
45. Der Hase schlug das Mädchen, allein seine Pfoten blieben am Harze kleben.
46. Dann schrie er: lass mich los! lass mich los!
47. Aber das Mädchen liess ihn nicht los.
48. Dann rief er den Fuchs zu Hilfe.
49. Dann stieg auch der Fuchs hinauf; allein auch er blieb kleben.
50. Nun sprach der Hase zum Fuchs: wenn der Eigenthümer des Baumes kömmt und uns prügelt, was wirst du thun?
51. Der Fuchs sagte: ich werde jammern.
52. Der Hase sprach: jammere nicht viel, sondern nur wenig wenig, dann stelle dich todt, damit er glaube, du seiest todt.
53. Der Eigenthümer des Baumes kam in der Frühe und fand beide auf dem Baume.
54. Nun stieg er hinauf, und prügelte beide; der Fuchs jammerte

parik teng kó tuan; ama likito awongon kudik, edé nge atononga aká.
55. Edé monye adumún ce, nge adé konyen, nge atin i kupö ko konyen ko kijakua murékc, nge adoggú kupö mede i kwe.
56. Í tu likito apúrne, nge adek lunga ugíju gwöre; ama gwöre átuan.
57. Edé a'ngecu konyen jore i kupö, nge töki atononga.
58. Monye ayengga mede, nge arie konyen kudik; nge akó den adá.
59. Cunána monye atin kijakua murék, ko börikòt ko kupir, i cape duma, anyán ce dedéra.
60. Ná piom papé, likito alabún i piom, nge agúbara cape, nge awökön.
61. Monye ariköro nge, ama kana.

sehr, bis er verendete; der Hase aber jammerte (nur) wenig, dann stellte er sich zum Scheine todt.
55. Dann nahm sie der Eigenthümer, pflückte Früchte und legte sowohl die Früchte als die beiden Thiere in den Korb und trug den Korb auf dem Kopfe nach Hause.
56. Beim Gehen erwachte der Hase und wollte auch den Fuchs wecken; allein der Fuchs war todt.
57. Dann frass er viele Früchte im Korbe, und stellte sich wieder todt.
58. Der Eigenthümer kam heim, und fand wenig Früchte; er wusste nicht, wie.
59. Nun legte der Eigenthümer beide Thiere, mit Haut und Haar in einen grossen Topf, damit sie gekocht würden.
60. Als das Wasser warm wurde, sprang der Hase heraus, zersprengte den Topf, und entfloh.
61. Der Eigenthümer verfolgte ihn, aber umsonst. —

A n a l y s e.

Likíkiri, m. pl. likikirílen, Fabel, Märchen.
Lo, Artikel m., fem. na, pl. ti (c.), steht, wie im Rumänischen, n a c h dem Substantiv und ist zugleich Genitiv-Zeichen (des folg. Wortes).
Kijakua, pl. v. kijakötak, Thier, bes. Raubthier.
I (vor einem einsylb. Worte und zweisylb. mit 2 Kürzen): i, wo dann das monosyllabum etc. als Enklitikon zu lesen ist, also: (jur) *ἐν* oder *εἰς*.
J u r, m. pl. juron, Land, Gebiet.
Ló (statt: lo) vor einem einsylbigen, oder zweisylbigen Worte mit 2 Kürzen.

Bari — das Land der Bari liegt in Centr.-Afrika zwischen 3° 35′ und 6° 5′ n. Br. v. P., und 28° 50′ und 30° 17′ ö. L.

Likito, f. pl. likitolon (alle Sylben mit gleicher Tonhöhe), Hase.

1. Dyet, f. pl. kódyji (unregelm. Form statt: kódyetji), Mädchen.

Kú, bei, mit. Wegen des Tones (′) ist das folgende Wort als Enklit. zu lesen.

Ngote, f. pl. kó'ngote, Mutter (auch ohne Suffix: seine (ihre) Mutter; man könnte auch sagen: ngote-ńányet).

Monye, m. pl. kómonye, Vater, Herr. In Bezug auf die Prosodie gilt es als zweisylbig mit 2 Kurzen, daher Enklitikon.

Lónyet, Suff. 3 sing. m., sein.

Améddya, 3. sing. Aor. v. meddya (Wurzel: medd oder: met), leben; sehen.

Mede, f. pl. médijik, Haus (mit mehreren Zimmern etc.); ein Haus mit nur einer Räumlichkeit nennt man: kadi.

Niinu, fem. v. niilu, derselbe etc.

2. Ajölö, 3. sing. Aor. v. jölö, reisen, „sich entfernen".

Nge, gen. comm., er, sie; pl. ce (kalo, f. kune).

Ajambu, 3. sing. Aor. v. jambu (Wurzel: jam), reden.

Ko, mit. Ferner dient es: 1) als Conjunct., wie das lat. cum; 2) für das latein.: et; z. B. ich und du = nán k o do (ich mit dir); 3) negirt es beim Verb α) im Imperativ (vgl. das ital. non fare, non credere); β) im Aor. — mit dem Formativ-Präfix: a (ako); 4) bildet es bei 5 Substantiven — als Präfix — den Plural. Vgl. ngote und monye.

Nguro-nakwan; nguro, gen. comm. pl. nguájik, Kind; nakwan, f. pl. wáte, Weib; nguro-nakwan, weibl. Kind, Mädchen.

Meté, Imp. sing. v. met, sehen, schauen.

Bura (burá), recht, sehr.

Ma'ngi, unregelm. cas. obliq. sing. von: monye; pl. v. ma'ngi = kóma'ngi.

3. Ama (amá), aber, allein. Immer am Anfang des Satzes.

Agwon (agwón ko), 3. sing. Aor. v. gwon, sein, bleiben.

Ko magor, mit Hunger; magor, fem.; magóro, hungrig sein.

4. Ná (na), als, zur Zeit, wo; eigentl. demonstrat. fem. (es ist zu subintelligiren: dingit (Zeit) na).

Ayítue, 3. sing. Aor. v. yitue (yitwe) oder: yitö, zurückkehren.

Agwé, 3. sing. Aor. v. gwé, werden (fieri).

Alócok, die prädikat. Form des Adj. lócok, fem. nácok, mager.

Canána, jetzt, nun.

Arikörö, 3. sing. Aor. v. rikörö, verjagen, jagen.

Yöbu, f. pl. yöbúör, Wald, Forst.

Kupó, m. pl. kupöjin, Korb.

Duma, pl. témejik, gross.

Anyan, auf dass, damit.

Doya, Infinit., vollere Form von: dó, suchen.

Kiténi, pl. v. kité, m., 1) Tamarinde; 2) deren Frucht.

5. Apo (apó), 3. sing. Aor. von: po, kommen.
   Ködini (ködini), m. pl. kaden, Holz, Baum; pl. Scheite.
6. Nielo, f. niena, pl. cilo (kulo), f. cine (kune), dieser etc.
   Awaláji, 3. pl. Aor., v. waláji, „sich ergehen" — weggehen.
7. Atójore, 3. sing. Aor. v. tojóre, voll machen; jore, viel.
   Konyen, pl. v. konge, m. 1) Auge; 2) bes. im Pl. Obst, „Baumaugen."
8. Ede (auch de, dede), dann, später.
   Kötyang (túkotyang), Abends.
   Arie, 3. pl. Aor. von: rie, finden.
   Ngyu (ngyu), noch.
   Ki, 1) oben; 2) hinauf; 3) Firmament; 4) Luft.
   Allöngön, 3. pl. Aor. v. löngön, sich freuen.
   Parik (parik), sehr, recht.
   Kogwon, zsgs. aus ko und gwon, latein. cum esset etc., weil.
   Ayén, 3. pl. Aor. v. yen, hoffen.
   Lókore, f. pl. lokorio, Fleisch; pl. Fleischarten.
   Wuwúju, Infin. des Durativ, v. wuju (uúju), erhalten; nehmen.
   Kokó, 3. pl. Durat. v. kó, beissen, fressen.
9. Kulye, pl. m. v. lele, fem. nene, pl. fem. kunye, der eine etc.
   Adi, defekt. Verbum, nur diese Aor.-Form gebräuchlich, gleich lat. ait.
   Aïn, negat. Partikel bei Nomin. und Adverb. oder alleinstehend.
   Koyure, zsgs. aus: ko (mit), yure, Morgen.
   Yi, pl. von: nan, wir (uns).
   Nge'ngecu, 3. pl. Durat. (Futur), v. ngecu, einfache Wurzel: ngé, essen.
   Na, demonstr. fem., m. lo (la).
10. Koná, zsgs. aus ko (cum) u. na, demonstr. fem., quod cum (ita esset). Der Bari nimmt statt des neutr. das fem.
   Ling, Adj. und Adv., alle; alles; ganz.
   Adóto, 3. pl. Aor. v. dóto, schlafen.
   Kak, eigentl. Substantiv, fem. das Unten, die Erde; dann: unten, unter; hinab.
   On (ón), Conj., damit nicht; mit dem Infin. zu konstruiren.
   Danáji, Infin., fortlaufen.
11. Kwajye (kwaje), 1) fem. Nacht; 2) Adv. Nachts.
   Apúrue, 3. sing. Aor. v. púrue (fúrue), erwachen.
   Akíja, 3. sing. Aor. v. kija, steigen, A. ki, hinaufsteigen.
   Apí, 3. sing. Aor., v. pi, fragen.
   Kode . . . kode, ob . . . oder; vielleicht . . . vielleicht = entweder . . . oder.
   Dedek, 3. sing. Durat. von: dek, wollen, wünschen.
   Pöt, Infin., leben.
   Tuán, Infin., sterben.
12. Adek, 3. sing. Aor. v. dek.
   Popöt, Infin. Durat. v. pöt.

13. Nan, ich etc.; pl. yi.
Luŏluŏk, 1. sing. Durat. v. luŏk, erlösen.
Do, du, dich; pl. ta.
Tin, Infin. geben.
Ngyo, was? Steht immer am Ende des Satzes.
14. Tintin, 1. sing. Dur. v. tin, geben.
15. Arugŏ, 3. sing. Aor. v. rugŏ, antworten.
Kónnt, unregelm. Form statt: kó do, von dir.
Cókoro, pl. v. cúkuri, f. Henne, Hahn.
16. Atakin, 3. sing. Aor. v. takin, v. Wurzel: ta, sagen, reden; das Suffix kin bedeutet: einem oder für einen etwas sagen, thun etc.
Mudá, wieviele. Steht am Ende des Satzes.
18. Inke, ja.
Popo, 1. sing. Durat. v. po, kommen.
19. Muréke, zwei; beide.
20. Téng ko, bis zum.
Allŏngŏn, 3. sing. Aor. v. lŏngŏn.
22. Ngyú (nyu), dort.
Adung, 3. sing. Aor. v. dung, eig. abschneiden (bes. d. Hals); schlachten.
Abuk, 3. sing. Aor. v. buk, giessen.
Rima, pl. v. rimatat, f., Blutstropfen.
Kace, Suffix 3. pl. (eorum, earum).
Kalabá, fem. pl. kalabájin, Schüssel.
Nádit, fem. v. lódit, klein.
23. A'ngecu, 3. sing. Aor. v. ngecu (ngê), essen.
Yimŏnŏ, Adj., satt, gesättiget.
Apó, 3. sing. Aor. v. po, kommen.
Tóki, wieder.
I, in der seltenen Bedeutung: zu.
Adukun, 3. sing. Aor. v. dukun, hertragen.
Lunga, auch.
24. Adumun, 3. sing. Aor., v. dumun, nehmen, h e r nehmen.
Abobod, 3. sing. Aor., v. bobod, bestreichen.
Kutuk, f. pl. kútucen, Mund, Maul, Schnautze.
Gworong, m. pl. gwúrungin, Hyäne.
Mújin, pl. v. mújinet, m., Klaue (auch Nagel an Finger und Zehe).
Atú, 3. sing. Aor., v. tu etc. gehen.
25. Geleng, gen. comm. kade, allein (solus).
Aká, Adv. scheinbar.
Aying, 3. sing. Aor., v. ying, hören.
26. Akulya, 3. pl. Aor., v. kulya, reden.
28. Apija, 3. pl. Aor., v. pija (pí), fragen.
Dá, wohin? Steht immer am Ende des Satzes.
29. A'ngi, 3. pl. Aor., v. ngi, wecken.
N'yá, zsgz. aus: na yá; na Demonstr. fem. sing. wegen lókore; yá, wo? Steht am Ende des Satzes.

30. Ti, negat. Partikel beim Verb im Durativ, verhindert aber die Reduplication deselben.
Diri, Adv. wahrhaftig, gewiss.
31. Awóran, 3. pl. Aor., v. wóran, grimmig sein.
Agwut, 3. pl. Aor., v. gwut, schlagen. Andere Formen mit derselben Bedeutung sind: but und bit.
Akó yup; ako, Negat. im Aor.; yup, glauben. Ako verhindert die Reduplication.
32. Kokondya, 1. pl. Dur. (Fut.), v. kondya, wachen. Einfach Wurzel: kon.
Dili, fem. pl. diliö, Grube, Grab.
Nágulu, Adj. fem., v. lógulu, tief.
Núgalang, Adj. fem., m. lógalang, breit.
Ngin, darin.
Kiman, fem. pl. kimangjin, Feuer.
Lalang, 3. pl. Durat. (vertritt in diesem Falle auch den Imperat.) v. lang, hinüberspringen.
Dodóro, 3. pl. Durat., v. dóro, hinabfallen.
Möri, fem, pl. möriet, Schuld; ko möri, mit Schuld = schuldig.
33. Alang, 3. pl. Aor., v. lang, hinüberspringen.
Bot, nach; lele bot lele, eines nach dem andern.
Adóro, 3. pl. Aor., v. dóro, hinabfallen.
34. Akó lang. S. oben 31 akó yup.
Ko liöngön, cum gaudio (eig. cum gaudere.)
Lokong, Adj. verständig, besonders: pfiffig.
35. Arum, 3. sing. Aor. v. rum, zusammenkommen (mit), begegnen.
Gwöre, m. pl. gwörélen (auch: gwörejin), Fuchs.
38. Nielo, f. niena etc. dieser (da).
Kudik, Adv. wenig; auch Adj.
39. Kó-dije, meinend, wörtlich: „mit meinen".
Kolák, pl. v. kolánit, gen. comm., Dieb.
Akokoya, 3. pl. Aor. v. kókoya, stehlen. Ist eines der Verba, welche die Reduplication in allen Formen beibehalten.
40. Tojong, Inf. fangen, zu Gef. machen.
Kulo, vollere Form für ce (cilo), diese.
41. Agwéja, 3. sing. Aor., v. gweja, formen, bilden.
Ngímuye, gen. comm., pl. ngimdyejin (ngimdyeki), Statue, Bild.
Meme, fem. pl. mémelan, Gummi, Harz (als die Bari Glas sahen, nannten sie es auch so).
Atogwidikin, 3. sing. Aor. v. togwidikin, etwas wohin stellen. Der Ton weicht auf ultima wegen des einsylb. Enklit.
43. Amöle, 3. pl. Aor., v. mele, sehen.
44. Ayinga, 3. sing. Aor. v. yinga, schweigen, still sein.
Taling, wörtlich: tá ling, ihr alle; gewöhnlich in der Bedeutung: still, ruhig! gebraucht; z. B. gwé (gwéta) taling, sei (seid) ruhig!
45. Mókotji, pl. v. mókot m., Bein (von der Hüfte abwärts mit Einschluss des Fusses).

Kanyet, Suff. pl. seine.
Aŭdebba (adebba), 3. pl. Aor., v. debba, kleben bleiben.
46. Awongon, 3. sing. Aor., v. wongon, schreien, jammern.
Köli, Imper. sing., kürzere Form für: kölöki, v. kölökin, lassen. Die einf. Wurzel: köl ist nicht mehr gebräuchlich.
48. Alung, 3. sing. Aor., v. lung, rufen.
Ngarákin, Inf., helfen.
50. Monye-kodini statt: monye lo ködini, Herr des Baumes.
Bubut, 3. sing. Dur., v. but, schlagen.
51. Wowongon, 1. sing. Dur. v. wongon, schreien etc.
52. Ko wongon; ko entspricht dem lat. ne beim Imperativ. Wongon ist Infin.
Parík (parik), sehr, recht.
Tonongí, Imper. sing., v. tononga, sich todt stellen.
Mugun, fem. pl. berik, eig. Körper, Leib; dient aber gar oft statt: mich, dich, sich etc.
Atuan, 3. sing. Aor., v. tuan, sterben.
55. Adé, 3. sing. Aor., v. dé, pflücken.
Adoggú, 3. sing. Aor., v. doggú, tragen.
Kwe, fem. pl. kujik, Kopf.
56. Í tu, beim Gehen; tw, gehen.
58. Ayengga, 3. sing. Aor., v. yengga, anlangen; erreichen.
Adá, wie? Steht am Ende des Satzes.
59. Atin, 3. sing. Aor., v. tin, geben.
Murék statt: muréke.
Bärikot, fem. pl. börikötji, Haut, Fell.
Kupir, pl. v. kupiröt, m., Feder; Haar.
Cape, m. pl. capya (căpia), Topf, Krug.
Duma, Adj. gen. comm., pl. témejik, gross.
Dedéra, Infin. pass. v. der, kochen.
60. Piom, pl. Wasser; v. piomtot, fem. Wassertropfen.
Papé (pape), Adj., heiss; warm.
Alabún, 3. sing. Aor., v. labún, herausspringen.
Agúbara, 3. sing. Aor., v. gúbara, zersprengen.
Awökön, 3. sing. Aor., v. wökön, weggehen, entfliehen.
61. Kana, vergeblich, umsonst.
Anmerkung. Das „und" wird im Barischen 1) durch: ko (mit) ausgedrückt bei nominib. und pronom.; s. oben 2, ko; 2) durch: lunga, auch; 3) durch Wiederholung des entsprech. pronom. z. B. er antwortete und sprach: nge arugö, nge adi. —

Mein schwarzer Freund und Lehrer Franz Xav. Logwit ist am 27. Dec. 1866 einem Lungenleiden erlegen. Geboren zu Kopájur bei Gondókoro in Central-Afrika (Bari-Land) 1848 trat er schon mit 5 Jahren in die Missionsschule, erhielt 1855 von Dr. Knoblecher die Taufe, kam dann 1860 mit dem Mission. Morlang

nach Heiligkreuz (Kync'-Negey) und 1863 mit demselben nach Brixen. —

Logwit hatte einen scharfen Verstand, ein vortreffliches Gedächtniss, ein überaus zartes Gemüth und ein sehr feines Sprachgehör; er wusste bezüglich seiner barischen Muttersprache jeden Wort- und Satzton genau zu fixiren. Ausser seinem barisch sprach er geläufig arabisch, gut dinkaisch und in den letzten 2 Jahren annehmbar deutsch. Anfänglich machten ihm die „s" und „sch" Laute viel zu schaffen, welche dem Barischen und Dinkaischen ganz fehlen. —

Korómue molokötyo lóke! Have anima candida!

Mittheilungen über die Länder am südlichen Ufer des kaspischen Meeres.

Nach G. Melgunof.

Von

J. Th. Zenker.

Herr G. Melgunof, der Begleiter des Herrn von Dorn, auf dessen Reise (im Jahre 1860) in das alte Tabaristan und die angrenzenden nördlichen Provinzen der persischen Reichs am südlichen Ufer des kaspischen Meeres, theilt uns in seinem Werke: О южномъ берегѣ каспійскаго моря [1]) die Resultate seiner Beobachtungen, mit Benutzung seiner schon früher aufgezeichneten Bemerkungen während einer Reise im Jahr 1858 mit. Herr Melgunof giebt uns hier eine vollständige, systematisch geordnete, geographische und statistische Beschreibung der von ihm bereisten Gegenden. Nach einer kurzen Erzählung der letzten Reise und Aufzählung aller Quellen und litterärischen Hilfsmittel, die er bei Ausarbeitung seines Werks benutzte, und die ein ziemlich vollständiges Verzeichniss aller über diese Gegenden erschienenen Schriften enthält, behandelt der Vf. in besonderen Abschnitten die Provinzen Astrabad, Mazanderan und Gilan, die Insel Aschurade mit der russischen Marinestation im Meerbusen von Astrabad, und die turkmanischen Steppen an der Ostküste des Meerbusens. Nach Angabe der Grenzen, Flüsse, Gebirge u. s. w. der einzelnen Provinzen giebt er die Eintheilung derselben in Distrikte und Bulüks, und eine sehr vollständige Aufzählung der Ortschaften, wo möglich mit Angabe der Einwohner und Häuserzahl, bei Städten und grösseren Ortschaften sogar der einzelnen Stadtquartiere und Gassen, der Moscheen, Karawanseraien, Bäder, Bazare und anderer öffentlichen Gebäude. Besondere Aufmerksamkeit schenkt er den Denkmälern aus früherer Zeit, wie den zahlreichen Imamzade oder Grabkapellen, örtlichen Sagen u. dgl., die sich an einzelne Gebäude, Ruinen u. s. w. knüpfen; nicht minder beachtet er die Erzeugnisse des Bodens und des Gewerbfleisses der Einwohner, ihren Handel, die Einkünfte des Staats von den einzelnen Distrikten und Ortschaften. Wo es mög-

1) St. Petersburg, 1863. 8.

lich, giebt er die Entfernung der Ortschaften von einander an, auch Marschrouten zwischen grösseren Städten u. s. w., zum grössten Theil nach Angaben, die er an Ort und Stelle erhielt und die er oft nur mit grosser Mühe und Vorsicht von den in der Regel misstrauischen Einwohnern herauslocken konnte, die nicht selten, so bald sie bemerkten, das er etwas aufschreiben wollte, ihre Auskunft mit den Worten schlossen: khûsch mischawed ager bigûsch bemônim[1]). Oft auch waren die guten Leute beim besten Willen nicht im Stande ihm auf seine Fragen Auskunft zu ertheilen, da ihnen jede geographische Kenntniss ihres eigenen Landes abgeht. — Die Aussprache der geographischen Namen giebt der Vf. so wie er sie an Ort und Stelle hörte, ohne besondere Rücksicht auf die Etymologie. Bei den meisten Namen ist die persische Schreibart angegeben, bei vielen jedoch war dies nicht möglich, da sie, eben so wie die Etymologie, den Einwohnern selbst unbekannt ist, oft auch das persische Alphabet nicht genügt den Klang des Wortes wiederzugeben[2]). Als eine Probe etymologischer Erklärung der Landeseingeborenen führt Hr. M. den Namen Dâr ul marz an, mit welchem nicht allein die Stadt Rescht, sondern auch das ganze Gilân und Mazanderân benannt werden. Nach Erklärung der Landeseingebornen bedeutet مرز einen Damm, der durch einen Fluss oder Sumpf oder auch über ein Feld gezogen ist, um dieses gegen Ueberschwemmung zu schützen. Solche mit Dämmen durchzogene Felder finden sich in der Umgegend von Rescht sehr viele, und der Name soll daher „Haus der Dammfelder" bedeuten. Das Wort مرز, bemerkt Hr. M., würde dann nicht dem deutschen Mark entsprechen, wie man gewöhnlich annimmt, sondern müsste mit dem deutschen Marsch verglichen werden, und ebenso würde dann مرزبان nicht sowohl einen Beherrscher eines Grenzlandes (Markgraf) bezeichnen, als vielmehr den Beherrscher einer Marsche oder Niederung, die allerdings zugleich eine Mark oder Gränzland sein kann. — In philologischer Beziehung wichtig und interessant sind ein recht reichhaltiges Verzeichniss botanischer und zoologischer Namen im mazanderanischen Dialekt, einige Proben gilanischer Volkspoesie und eine kleine Sammlung turkmanischer Schreiben, die als Probe turkmanischer Schriftkenntniss mit allen grammatischen und orthographischen Fehlern und Unregelmässigkeiten genau wiedergegeben sind. Sehr dankenswerthe Zugaben sind die dem Werke beigefügte Karte der ganzen Südküste des kaspischen Meeres, bis mit dem Elburzgebirge, und ein vollständiges Register der in dem Werke

---

1) خوش میسود اگر بیگوش بمانیم es wäre wohl nicht gut, wenn wir ohne Ohren blieben (d. i. wenn uns die Ohren abgeschnitten würden).

2) In der folgenden Mittheilung ist versucht den Klang der Worte nach der russischen Schreibart mit deutschen Buchstaben wiederzugeben, ohne Rücksicht auf die persische Orthographie.

angeführten Namen. Eine deutsche Uebersetzung des Werks würde für Freunde der Erdkunde gewiss nicht ohne Interesse sein; einstweilen dürfte vielleicht eine etwas ausführlichere Angabe des Inhalts der einzelnen Theile des wohl den wenigsten Lesern unserer Zeitschrift zugänglichen Buches nicht überflüssig erscheinen, die freilich durch Grenzen des Raumes bedingt, wenig mehr als ein Verzeichniss der Ortsnamen des reich bevölkerten Küstenlandes enthalten kann, welches vielleicht manchen unserer Leser willkommen ist, da unsere geographischen Werke diese Namen entweder gar nicht, oder nur in englischer Verunstaltung enthalten.

Die Provinz **Astrabad**, südöstlich des kaspischen Meeres, ist zum grössten Theil sumpfig und bewaldet. **Grenzen**: gegen N. der Meerbusen von Astrabad, gegen O. die türkische Steppe, gegen S. das Elburzgebirge, gegen W. die Provinz Mazanderan. Hauptstadt: **Astrabad**, einzige Stadt der Provinz. Kreise oder Bulûks der Provinz sind: 1. Astrabad-Rustak, östlich von der Stadt; 2. Sadan Rustak, N. und NO. der Stadt; 3. Anzan, NW.; 4. Kâtul, SO. von der Stadt; 5. Fenderisk, zwischen Kâtul und der östl. Grenze; 6. Schahkuhu Sewer [1], im Gebirge, an der Grenze der drei Provinzen Astrabad, Schahrud Bastam und Mazanderan. — **Flüsse**, von Osten nach Westen gezählt: 1. Karusu oder Karatape, Grenzfluss zwischen der Provinz und der turkman. Steppe; 2. Selpikelâ, hat nur im Frühjahr Wasser; 3. Bagu, nach dem Dorfe B. genannt, oder Sijadschu, ist für Böte schiffbar, in der heissen Jahreszeit sehr seicht; 4. Sermahalle, nach dem Dorfe S. genannt, ein kleiner Bach, der wegen des Schilfes, das seine Ufer bedeckt, kaum sichtbar; 5. Läwurd oder Walâfra, ein seichter Bach; 6. Gäz, 2 Kilometer (Werst) östlich vom Dorfe Gäz; 7. Dascht i Kelâ, breit und seicht, fliesst durch das Dorf Gäz und fällt unterhalb desselben in den Meerbusen; 8. Tschubakende, im Sommer ganz vertrocknet; 9. Naukende, fliesst durch das Dorf N., im Sommer ganz vertrocknet; 10. Liwân, hat nur z. Z. der Ueberschwemmung Wasser; 11. Dschire Kulbâd, nach dem ehemaligen Distrikt und dem Dorfe Dschire genannt; 12. Gâlugo, Grenzfluss zwischen Mazanderan, fliesst durch das Dorf Gâlugo, vertrocknet im Sommer; in seiner Nähe soll sich Gold finden; 13. Pir ü kürend, in der Nähe sollen sich Bleilager finden. — Alle diese Flüsschen [2]) entspringen in dem nahen Gebirge und schlängeln sich durch Wald und Ge-

---

1) استرآباد رستاق — سدن رستاق — انزان — کتول — فندرسک — شاه کوه سوار.

2) قرهسو — سلبی کلا — باغو und سیاهجو — سرمحله — لورد — ولفرا und جز — دشت کلا — چوباکنده — نوکنده — لیوان — جیر oder جر کلباد — کالوکا — پیرکرند.

busch, zum grössten Theile durch den an der Küste gelegenen Bulük Anazan. Nur Karasu und Siadschu sind bei hohem Wasserstande für befrachtete Böte schiffbar, die übrigen können fast immer durchwatet werden und verlieren sich nicht selten in Schilf und Sumpf. Das zum Theil sandige Bett einiger dieser Flüsschen wird als Landstrasse benutzt, wenn die schlüpfrigen Waldpfade nicht gangbar sind. Die Hauptstrasse von der Stadt nach dem Meerbusen führt durch das Dorf Gäz, von dem die ganze Küste den Namen hat, die auch sonst gewöhnlich schlechthin „der Pass" genannt wird, weil von hier der Weg über den Elburz nach Schahrud führt.

Das Dorf Gäz im Bulük Anzan, 4 Kilom. vom Meerbusen, liegt ziemlich sumpfig im Walde versteckt und vom Wege aus fast gar nicht sichtbar. Die Strasse, welche durch das Dorf führt, ist fast immer ungangbar, weil der Regen den Boden so durchweicht, dass die Pferde oft bis an den halben Körper versinken. Man zieht daher den Weg in dem sandigen und steinigen Bette des Daschtikelä vor; da dieser jedoch fast immer Wasser hat, und an manchen Stellen ziemlich tief ist, so muss man auf der kurzen Strecke von zwei Werst unzählige Male von einem Ufer zum andern übersetzen. Oberhalb des Dorfs wird der Weg besser und führt an einem Abhange hin und über eine alte Brücke, über einen Graben, auf die von Schah Abbas erbaute Strasse, die in geringer Entfernung vom Gebirge, und diesem parallel, in gerader Richtung nach Astrabad führt, auf der ganzen Länge zu beiden Seiten von Wald begrenzt, der erst ganz nahe bei der Stadt ein Ende erreicht. Zehn Kilometer vom Ufer, sechs K. von Gäz entfernt, steht dicht am Wege ein Imâmzâde, wo ein Nachkomme des Imâm Musa, Namens Imâm Kâzim (امام كاظم) ruhen soll. Das Gebäude [1]) steht an der linken Seite der Strasse, dicht am Wege; an der rechten Seite ist ein grosser Begräbnissplatz, vom Walde umgrenzt, auf dem eine Menge Grabmonumente von rohem Stein umhergestreut liegen. In früherer Zeit soll an der Stelle, welche jetzt das Imamzade und der Begräbnissplatz einnehmen, eine Stadt Berberi (بربرى) gestanden haben, die entweder durch ein Erdbeben, oder durch eine aus der Bergschlucht Schemschirber (شمشيربر) hervorbrechende Fluth, die das ganze Küstenland bis an den Meerbusen überschwemmte, zerstört worden sein soll. Die Stelle, welche die alte Stadt einnahm, führt heute den Namen Kharobischehr (خراب شهر), wüste Stadt. Die Ruinen des alten Berberi sollen zu verschiedenen Bauten, theils in Astrabad selbst, theils in den in der Nähe von Kharobischehr liegenden Dörfern verwandt worden sein, unter andern auch zum Bau des Imâmzâde Kâzim. Letzteres ist, seiner Bauart nach, ohne Zweifel ein Gebäude der neuesten Zeit, oder wenigstens in neuerer

1) Vgl. Häntzsche, Beiträge zur Geographie Nordpersiens. Zeitschr. Bd. XVI. S. 536.

Zeit umgebaut. Zehn Schritt östlich von dem Imâmzâde ist ein tiefer Graben, der wahrscheinlich den Bewohnern der alten Stadt als Schutzwehr diente, an dessen Ende eine Quelle süssen Wassers hervorsprudelt, aus der sich weiter unten der Bagu oder Sijadschu bildet. Das Imâmzâde bildet die Grenze zwischen den Bulûks Anazan und Sadan Rustak. Die Umgegend ist wegen häufiger Ueberfälle räuberischer Turkmanen verrufen.

Etwas weiter nach Astrabad zu, 3 Farsakh von Kharobischehr liegt ebenfalls am Wege das Imâmzâde Rauschan âbâd [1]), gewöhnlich Rustem âbâd [2]) genannt, Grabstätte des Abdullah, ebenfalls eines der vielen Nachkommen des Imâm Musa. Dieses Gebäude liegt zur linken Seite der Strasse und ist dem Imâmzâde Kâzim ganz ähnlich; von hier bis Astrabad rechnet man noch etwa 1 Stunde (Farsakh) Weges. Der Wald ist je näher der Stadt desto mehr gelichtet, um den Ueberfällen der Turkmanen vorzubeugen. Ausser den beiden Imâmzâde berührt man auf dem ganzen Wege nicht ein einziges Dorf. Ein anderer Weg von der Küste nach Astrabad führt am Karasu aufwärts über das sechs Kilometer von der Küste entfernte Dorf Kurd mahalle und von da nach der Strasse des Schah Abbas, auf welche er zwischen den beiden Imâmzâde ausmündet.

Die Stadt Astrabad, welche nach einer Angabe bei Ritter [3]) im Jahre 1808 noch eine Bevölkerung von 15,000 Familien (etwa 750,000 Köpfe!) hatte, mag jetzt noch gegen 10,000 Einwohner zählen; sie hat 47 Moscheen, 7 Medrese, 13 Badehäuser, 1350 Häuser mit 395 Verkaufsläden. Von den früheren Befestigungen ist die bedeutendste der jetzt 2 Kilometer von der Stadt entfernte Hügel Kala-hamdan (قلعه حمدان), auf dem ein Fort stand, von wo aus eine Mauer um die ganze Stadt lief. Das Fort soll aus den Steinen eines alten Tempels der Feueranbeter erbaut worden sein. Die Mauer war mit Bastionen und Thürmen versehen und mit einem tiefen Graben umgeben. Andere Befestigungen waren Tepe Kala Kuhna [4]) an der Ostseite der Stadt; Tureng tepe [5]) im Bulûk Astrabad Rustak, wo jetzt das Dorf desselben Namens steht; Kuhna Kulbâd [6]) gegen Westen, an der Grenze von Masenderan, Majan [7]), südlich von Astrabad, im Bulûk Kâtul, auf einem Berge desselben Namens; Ak-kale [8]), gegen Osten, an der Grenze der turkmanischen Steppen. Alle diese Festungen sind jetzt blosse Trümmerhaufen.

Die Dörfer im Bulûk Astrabad-Rustak sind folgende: Rustem Kelâ, Fulschurd, Uzina, Etrek-Ischal, Bagigulbin, Welik-âbâd, Muhammed-âbâd, Usmân kelâ, Rabikelâ, Khairât, Tschubiâni, Welasch-âbâd, Numul, Farsnâbâd, Feizâbâd, Mirjamâbâd, Sijâtalâ, Narendsch-

1) روشن اباد. — 2) رستم اباد.
3) Ritter, Erdkunde von Asien. Bd. VI. S. 524.
4) تپه قلعه کهنه 5) تورنك تپه 6) کهنه کلباد 7) مایان 8) اق قلعه

âbâd, Alâ-kelâ, Dschelbin-balâ, Dschelbin-pâin, Dudanga, Isfahan-kelâ, Ahenger mahalle, Sumarud, Talebu, Marzenkelâ, Surhunkelâ, Maasum âbâd, Phulkhurde, Ali-âbâd, Zijâret-Khosserud, Schems-âbâd, Turengtepe, Sultan âbâd, Kalasiahbalâ.[1])

Zu dem Bulük Fakhremadeddin, der einen Theil des Bulük Astrabad Rustak bildet, gehören die sieben Dörfer: Husein-âbâd, Mir Mahalle, Mijan âbâd, Dschafar-âbâd, Taki-âbâd, Kuli-âbâd, Kenâre.[2])

Dörfer des Bulük Sadan Rustak sind: Kurdmahalle[3]), welches aus den vier neben einander liegenden Dörfern Balâ-paleng oder Balâ-bulük, Sali-kende, Tuskaisch und Welâgnz oder Schirdarban besteht.[4])

Diese 4 Dörfer zählen zusammen 970 Häuser, sie treiben Viehzucht und Ackerbau und liefern jährlich gegen 800 Batman Seide. Als jährliche Abgabe (malijat ماليات) geben sie 800 Tuman = 2400 Rþ. Zu Kriegszeiten sollen sie 130 Mann Sarbazen stellen. Die übrigen Dörfer des Bulük sind Käfschgiri; zwischen Kurdmahalle und Astrabad, 2 Fars. von letzterem, mit 250 Häusern, einer Moschee und einer Takie (Derwischhaus) und 3 Waarenniederlagen, bekannt durch Seifensiederei und Seidenbau; Aläng, Tschahorde, Alwar, Balädschade, Kharabe-mesdschid oder Khar-mesdschid, Tschekar, Mijanderre, Angirum, Kerîm-âbâd, Lämileng, Kala mahmûd, Azad mahalle, Läldebin, Kaländar mahalle, Bâne-imâm, Haschim-

---

1) — باغ كلبين — اترك چال — اوزينه — فوجورد — رستم كلا
— خيرات — رق كلا — عثمان كلا — محمّد اباد — وليك آباد
— فيض آباد — قرن آباد — تومل — ولاش آباد — چوب لاق
— جلبين بالا — الوكلا — نارنج آباد — سيادتلو — مرتم آباد
— سومارود — آهنكر محلّه — اصفهان كلا — دودانكا — جلبين پاين
— پل خورده — معصوم آباد — سرخون كلا — مرزن كلا — طالبو
سلطان — تورنك تپه — شمس آباد — زيارت خاصيرود — علی آباد
قلعه سياه بالا — آباد

2) تقی — جعفر آباد — ميان آباد — مير محلّه — حسين آباد
كناره — قلی آباد — آباد

3) كرد محلّه

4) ولاغوز — توسكايش — سالی كنده — بالا بلوك oder بالا پلنك
oder شيرداربن

âbâd, Tschalcki, Kheider-âbâd, Mihtâr kelâ, Amin-âbâd, Zirewânmahalle, Kalândar-aisch, Kelâmûn, Schurijan, Tuschan, Bakârmahalle, Jalu, Kazim abad, Zerbad mahalle, Pischkin kelâ, Jasaki, Gurdschimahalle, Dangelân, Schahde, Burud mahalle, Sarkelâ-kharâbi-schahr, Espukhil oder Espumahalle, Schemuschek oder Tschemuschek, Naudschaman, Seid-maran od. Seidmahalle, Sadr-âbâd, Kelâsengijân, Sadan, Kalâdschankazi, Kalâdschan-kadschar, Lemisk, Warsan (mit dem Imâmzâde Pentsch imâm „Fünf Imame"), Alûsa, Saad-âbâd, Nudidscha, Tahsch mahalle, Indschirâb, Zengi mahalle, Udschaban, Kala.[1])

Dörfer des Baluk Anazan sind: Haschike (an der Grenze von Masenderan), Talar, Liwân (zwischen Gâz und Aschref), Kuhm Kulbad, Naukende, Nuschtepe, Tschubukende (nahe bei Gâz), Daschtikelâ (am Fusse des Gebirges und dem Flüsschen desselben Namens), Watana, Gâz, Schahpazand, Walafra, Ustunâbâ, oder Ustun-âbâd, Ser mahalle, Sertak, Kalâfra, Sutede, Banafsch tepe, Karakende oder Kêrkende[2]).

---

1) كفش كيرى — انال — چهارده — الوار — بالاجاده — خر — لامى لنك — كريم آباد — انكرم — ميان دره — چفر — مسجد — باده امام — قلندر محله — للدوين — اران محله — قلعه محمود — امين آباد — مهتر كلا — خيدر آباد — چالكى — هاشم آباد — توشن — شوريان — كلامون — قلندر عايش — زروان محله — وساق — پيشين كلا — زرباد محله — قاظم آباد — يالو — باكر محله — سركلا خراب شهر — درود محله — شاه ده — دنكلان — كرجى محله — صدر آباد — سيد محله — نوجمن — شموشك — اسپوخيل — اسك — كلاجان قاجار — كلاجان قاضى — سدن — كلا سنكيان — انجيراب — تخش محله — نوديجه — سعد آباد — الوسه — ورسان — قلعه — اوجابن — زنكى محله —

2) هشيكه — طالر — ليوان — كهنه كلباد — نوكنده — نوش تپه — چوباكنده — دشت كلا — وطفا — جز — شاه پسند — ولفرا — استون آباد — سرمحله — سرطاق — كلافرا — سوتده — بنفش تپه — قراكنده oder كاركنده. — Das grösste dieser Dörfer ist Gâz, welches aus den drei Dörfern Mahalle kurd محله كرد, Mijan mahalle ميان محله und Maskar mahalle مسكر محله besteht, und 700 Tuman jährlich Abgabe zahlt.

Die Dörfer des Bulük Kätul sind nach Kischlak und Jailak eingetheilt. Kischlak's sind folgende: Kurtsch-Kurun, Hadschi-âbad, Nande, Khar Kelâ, Kurd-âbâd, Mizraa, Bitschak-mahalle, Beraftân, Alâmin, Alârzin, Sawur kelâ.[1]) — Jailak's sind: Tagardschal, Wesisa, Hulindâr, Garib âbâd, Dschidscha, Kânou (am Fusse eines Berges auf dem vier Flüsse entspringen), Majan, Siahmarku, Rik tscheschme, Balâ tschili, Pain tschili, Taber, Nersu, Schurab, Alûstan.[2])

Dörfer des Bulük Fenderisk sind folgende: Naki-abad, Dar-kulâ, Schafi âbâd, Maschou, Non talû, Khan bohin, Saad âbâd oder Saibul, Galûkana, Zeringül, Tschinau, Dschauztschâl, Suleimân, Ramijan, Watan, Nargistschal, Mahalle kangi[3]) (besteht aus den vier Dörfern: Kaschlak, Mahalle mir, Parsijân und Til âbâd.)[4])

Dörfer des Bulük Kugsar sind Kala kafe, Mahalle-i-tschinaschek, Taljakbend, Tschemanibalâ, Tschemani pain, Terese, Ahengär mahalle, Duzin, Derdschin, Berendschewin, Kulâhisari, Fareng.[5])

Das Dorf Mahalle-tschinaschek besteht aus den fünf Dörfern Waminau, Kaschidâr, Pischtitschel, Huseini-abad, Nerab.[6])

In vielen Dörfern der Bulük Kugsar und Fenderisk wohnen G u d a r e n, ein Volksstamm den man hauptsächlich in den Provinzen Astrabad und Masanderan findet; sie werden von den Persern gewöhnlich als Tagelöhner und Feldwächter gemiethet und wohnen

---

1) قیشلاق Winterdörfer: — قورچ کورن — حاجی آباد — نوده —
خارکلا — کرد آباد — مورعه — بیتچاك محلّه — برفتان — علامین —
الارزین — سوار کلا

2) ییلاق Sommerdörfer: تلغرچال — وسیسه — حولندار — غریب
آباد — جدجا — مایان کنو — سیاه مرکو — ریك چشمه — بالا
چیلی — پاین چیلی — تابر(؟) — نرسو — شوراب — الوستان

3) نقی آباد — دار کلا — شفیع آباد — ماشو — تام تلو —
جوزچال — چنو — زرین گل — گلوکن — سعد آباد — خان بهین
— سلیمان — رامیان — واطن — نرگس چال — محلّه قانکی

4) قشلاق — محلّه میر — پارسیان — تیل آباد

5) قلعه قافه — محلّه چناشك — طلاق بند — چمانی بالا — چمانی
پاین — ترسه — آهنگر محلّه — دوزین — درجین — برنجوین —
کلاه سری — فرنك

6) وامنان — ناشی دار — پشت چال — حسین آباد — تراب

meist an den äussersten Enden der Dörfer um mit den Persern nicht in Berührung zu kommen, von denen sie verachtet werden. Man wirft ihnen vor, dass sie keine Religion haben und Schweinefleisch essen; letzteres braten sie mit der Haut, nachdem sie es vorher mit Butter begossen; die gebratene Haut werfen sie den Hunden vor. Sie haben keine besondere Sprache, sondern sprechen den masanderanischen Dialekt des Persischen und Türkischen oder überhaupt der Gegend, in welcher sie wohnen. Auch besondere Hochzeitsgebräuche findet man bei ihnen nicht. Bei Streitigkeiten wählen sie einen Aeltesten ihres Stammes als Schiedsrichter. Sie gelten für gute und erfahrene Schützen und werden in frühester Jugend im Schiessen geübt; als Jäger greifen sie kühn Tiger und Leoparden an. Von den Turkmanen werden sie gefürchtet und diese wagen sich nur selten in Dörfer, wo Gudaren wohnen.

Dörfer des Bulük Schahkuhn Sewer sind Radkan, Kundâb, Hadschi abad, Nautschaman, Rasul abad, Sawer, Tschalkhane, Schahku balâ, Schahkuhpain, Tasch (an der Grenze der Provinz Schahrud Bastun.)

Mit Ausnahme von Gäz, Kurd mahalle und einigen Gebirgsdörfern befinden sich die Dörfer der ganzen Provinz in einer ziemlich ärmlichen Lage und nicht eines derselben zeichnet sich durch Wohlstand und Industrie aus. Der ganze Handel der Provinz concentrirt sich an der Küste bei Gäz oder dem Pass, wo das persische Zollamt steht und wo alle nach Russland bestimmte Waaren durchgehen.

Die Provinz Mazanderân am südlichen Ufer des Meeres, vom Fl. Dschire kulbad östlich bis zum Fl. Surkhani (سرخاني) gewöhnlich Sefisch temisch genannt, westlich, an der Grenze von Gilân, ist 51 Fars. lang und 35 Fars. breit, vom Ufer bis zum Berge Firûzkuh (فيروزكوه) gerechnet, im Süden durch das Elburzgebirge begrenzt, in dessen Mitte sich in beinahe gleicher Entfernung von den Grenzen der Provinzen Astrabad und Gilân der Demawend erhebt. Die Provinz M. ist in folgende Distrikte und Bulük eingetheilt. A. Distrikte Aschref, mit der Stadt Aschref, vom Fl. Dschire-Kulbad oder dem Dorfe Gälugo östl. bis an den Fl. Nikah (نيكاه) westlich. Zu diesem Distrikte gehören die Bulük 1) Bala bulük, der obere B. auch Hezardscherib[1]) genannt, südlich von Aschref nach dem Gebirge zu. 2) Pain buluk, der untere Bulük, oder Miân durud, nördlich von Aschref in der Niederung.[2])

B. Distrikt von Sari, zwischen den Fl. Nikah östl. und Telâr westl. mit den Bulüks 1) Kulidschan rustak oder Kadscheressakh, SW. v. d. Stadt Sari; 2) Nikâh, östl. v. Sari, mit

1) Tausend Dscherib. — Ein Dscherib entspricht ungefähr dem russischen Dessâtin.

2) بالا بلوك — پايين بلوك — مياندورود

dem Fl. Nikâh. 3) Ferakh âbâd, nördlich von Sari, 4) die Balûke Milerûd, Anderûd, Mijândurûd und Karatagan, nördl. und nordwestl. von Sari, zwischen den Fl. Telâr, Tidschân und Nikâh. 5) Schirgo, südl. v. Sari, zwischen den Fl. Tidschan und Telâr; 6) Theile der Bulûk Hozardscherib östl. Ali âbâd südl., Kijâ-kelâ oder Telârpaj südwestl.[1])

C. Distrikt Barferûsch, von dem Fl. Telar östl. bis zum Fl. Heraz westl., mit den Flüssen Bâbul oder Bâbul-rûd und Ferikenâr[2]). Die Stadt Barferûsch liegt im Mittelpunkte des Distrikts und der ganzen Provinz, zwei Kilometer vom Fl. Babul. Die Bulûk des Distrikts sind folgende: 1) B. Bischesar „der waldige" umfasst die nächste Umgebung der Stadt. 2) Meschhediser, nördl. v. d. Stadt, an der Küste, zwischen den Fl. Telâr, Babul und Ferikenâr; zu Meschhediser gehört auch 3) B. Pazowâr, zwischen den Fl. Talâr und Babulrûd; 4) Maschkendschirûz oder Maschotegendschi-rûz, südwestl. v. Barferûsch zwischen den Fl. Babul und Ferikenâr; 5) Bandepej, südlich, dem Demawend zu, grenzt an Maschkendschirûz und ist in zwei Theile getheilt: a) Kelârpej oder Ir-bandepej „der obere", und b) Sedsch-rupej oder Jur-bandepej „der untere" mit den Flüssen Kelârûd (کلارود), Bazerûd (بازی رود) und Sedscherû (سجرو); 6) B. Babulkenâr, nordwestl. v. d. Stadt, am Ufer des Babul. 7) B. Laleâbâd, westl. v. d. Stadt, mit dem Fl. Kori (قاری) 8) B. Sosi kelûm, mit dem Fl. Kori[3]), grenzt an Laleâbâd. 9) B. Dschelâl-azrek oder Dschelâl al kadr, westlich v. d. Stadt, mit den Fl. Kori und Surkherûd (سرخ رود), 10) B. Dâbû, an der Grenze des Distrikts Amul, ist in zwei Theile getheilt, von denen der westliche, mit dem Fl. Heràz (هراز) zu Amul gehört; Südöstl. von Barferûsch liegen: 11) B. Kijakelpa oder Telârepej am Ufer des Talâr, zu diesem B. gehört der frühere B. Bagnemir; 12) Ali Âbâd,

---

1) اندرود — میل رود — فراخ آباد — نیکاه — کلیجان رستاق — علی آباد — هزار جریب — شیرگاه — قراطغان — میاندورود — تلارپی — کیا کلا

2) فری کنار — بابل رود

3) مشانه کنج oder مشکنه‌جروز — بازوار — مشهدسر — بیشه سر نور بندپی oder سج روپی — ایر بندپی oder کلارپی — بندپی — روز جلال oder جلال ازرق — ساسی کلم — لاله آباد — بابل کنار — علی آباد — باغنمیم — دابو — القدر

mit dem Fl. Schahrûd; 13) B. Balâ tidschan, S.W. v. Barferûsch mit dem Fl. Ateko (اتكه), der sich mit dem Telar vereinigt. 14) B. Sawadku, nahe dem Gebirge, mit dem Fl. Talâr, der im Geb. Sawadku entspringt. 15) B. Lâfûr oder Lâpûr, südlich von Barferûsch, mit dem Fl. Bâbul [1]).

D. Distrikt Amul, westlich von Barferûsch, mit dem Fl. Herâz, an dessen Ufer die Stadt Âmul (آمل) liegt, hat folgende Bulûk: 1) B. Ahlam rustâk, nördl. v. d. Stadt an der Küste, mit dem Fl. Ahlem rûd (اخلم رود). 2) B. Herâzpej und Dâbû, östl. der Stadt. 3) B. Daschtiser NW. v. Âmul. 4) B. Udschi Âbâd. 5) B. Pain leteku „der untere". 6) B. Balâ leteku „der obere". Oestlich des Fl. Herâz liegen die Bulûk 7) Nûr zwischen den Fl. Herâz und Sulâde (سلاده). 8) B. Kudschur, von dem Fl. Sulâde östl. bis an den Fl. Tschalûs-rûd (چلوس رود) westl. 9) B. Kelârestâk, vom Fl. Tschalûsrûd bis an den Fl. Namâk-âbi-rûd. 10) B. Tenokobun vom Fl. Namâk-âbi-rûd bis an den Fl. Tschalek rûd (چالك رود). 11) B. Sakhtessar, bis an die Grenze v. Budessar oder den Fl. Surkhânî [2]). Als Hauptstadt der Provinz Mâzanderân gilt Barferûsch, der Stadthalter residirt jedoch in Sari; zuweilen wird auch die Provinz von Astrabad aus verwaltet.

Die Stadt Aschref, früher ein Dorf, am Fusse des Gebirges in reizender Lage, zwischen Wäldern und Gärten, wurde von Schâh Abbâs zur Residenz erwählt, der die berühmten Gärten anlegte und mehrere Paläste erbaute, von deren früheren Herrlichkeit nur wenig erhalten ist [3]). Die Stadt hat jetzt über 845 Häuser, mehrere Moscheen mit Schulen, zwei Karawanserai, 70 Kaufläden, sechs öffentliche Bäder. Der Distrikt Aschref ist gegenwärtig der ärmste in der ganzen Provinz.

Zu dem Bulûk Mijandurûd gehören die Dörfer: Tuskelâ, Walâscht, Schabendin, Kûl tschâlesar, Zîr-hijâbân, Dardschi-mahalle, Hâdschi mahalle, Sehpeschkelâ, [4])

---

1) بالاتجن — سواد کوه — لفور oder لپور

2) اخلم رستاق — هرازپی oder دابو — دشت سر — آجی اباد — پائین لیتکو — بالا لیتکو — نور — کجور — کلارستاق — تنکابن — سخته سر

3) Vgl. Häntzsche in Ztschr. Bd. XVIII. S. 672 ff.

4) تونسکلا — ولاشت — شبندین — کل چال سر — زیر حیابان — درجی محلّه — حاجی محلّه — سهپش کلا —

Nimtschok, Nûzerâbâd, Zugomarz pain, Zugomarz balâ, Tschehâr imâm, Emir âbâd, Kaftâr khân, Karâtape, Tolesch mahalle, Tûridschân, Kuhsan, Gurdschi mahalle, Rustem kelâ, Gomüschjân, Obelû, Schurobesar (mit einer Salzquelle), Lâk-taroschu, Tscholepol, Kâletschâle, Atrep, Basom-kelâ, Garib-mahalle, Afrobâg, Tabagdei, Atikelâ, Limrâs, Tirtâsch, Tilenû, Ron, Serâdsch mahalle, Khurschid kelâ, Gâlugo [1]) in denen hauptsächlich Reis, Gerste, Baumwolle, und etwas Zuckerrohr gebaut wird. Die jährliche Abgabe des Distrikts beträgt 335 Tumen und in Kriegszeiten soll der Distrikt Aschref 200 Mann Tüfenkdschi stellen, unter denen 81 Afghanen.

Unter den genannten Dörfern ist das bedeutendste Karâtape, auf einem Hügel gelegen, der von ferne gesehen schwarz erscheint. Es liegt nur 1 Kilometer von der Küste und hatte noch z. Z. des Schâh Abbâs einen Hafen, in dem die Schiffe bis dicht an den Fuss des Hügels gelangen konnten. Unter Nâdir Schâh wurden Afghanen aus Afghanistan und Kandahâr hierher übergesiedelt, die aber nach dessen Tode zum grössten Theil wieder in ihre Heimath zurückkehrten oder sich in der Nähe des turkmanischen Stammes Goklân (گوکلان) an der Grenze der Provinz Astrabâd niederliessen, von wo Âgâ Mohammed Khân wieder einen Theil zurückbrachte, einen andern Theil in Sari ansiedelte. Jetzt wohnen in Karâtape und den umliegenden Dörfern noch etwa 100 afghanische Familien, die aber ihre Sprache gänzlich vergessen haben und entweder turkmanisch oder persisch sprechen. Als Sunniten leben sie mit den Turkmanen in Freundschaft. In den Dörfern Zugomarz paîn, Tschehâr imâm und Kaftarkhân wohnen Abdelmelik's, die aus Kalâredascht (Nur-Kudschur) übergesiedelt sind; nach Tolesch mahalle wurden unter Âgâ Mohammed Khân die Toleschin aus Linkorân übergesiedelt, von denen jetzt noch 30 Familien hier wohnen.

Die Stadt Sari, an deren Geschichte sich eine Menge von Sagen knüpfen, die wir hier übergehen müssen, hat gegenwärtig etwa 8000 Einwohner in 1700 Häusern, zahlt jährlich 1200 Tuman Abgaben und stellt im Kriege ein Contingent von 700 Mann.

---

1) چهار — زاغمرز بالا — زاغمرز پائین — نوذر آباد — نیم‌چاله
کلیت oder طالش محلّه — قراتپه — کفتارخان — امیر آباد — امام
— رستم کلا — کرجی محلّه — کهسان — تورجان — طالش
غریب — کلا چاله — چال پل — شوراب سر — اپلو — کامشیان
— تیرتاش — لیمراس — اتی کلا — تباغ دی — افراباغ — محلّه
کلوکاه — خورشید کلا — سراج محلّه — ران — طیل نو

Zum Bulûk Kadscheresakh gehören folgende Dörfer: Gultschini, nahe der Stadt, mit 50 Häusern, Ohidascht, Puligerden, Dizo, mit dem berühmten Windbrunnen; Sange taroschan, Pahne kelâ, Schiketo, Nakardschi Mahalle, Azâd-Kulâh, besonders durch seine Weideplätze berühmt, Zigale Tschol, Semiskende, mit einem Imâmzâde und den Nebendörfern Scheikh mahalle, Aluj kelâ und Badâlla, im Ganzen 141 Häuser, besonders berühmt durch seine Reisfelder, die 190 Dscherib einnehmen und einen Ertrag von 3500 Halwar (1 Halwar = 40 Batman) Reis, 480 Halwar Weizen, 60 Halwar Baumwolle, 30 Halwar Seide geben. Eine Frau wird mit 5 bis 15 Kran (1 Rub. 50 Kop. bis 3 Rub. 50 Kop.) bezahlt. — Surek, Magom, Dschimkhane, Zarin âbâd, dieses Dorf legt sich auch den Namen Bulûk bei; hier wird ein wollener Stoff Dschâdschim (جاجیم) gefertigt, der zur Verpackung der Waaren dient, und Aba (Oberkleider, weite Schlafröcke). Der Herr des Dorfs soll 100000 Schafe besitzen und 300 Tüfenkdschi aus dem Stamme Karâtschukha (قراچوخا) als Contingent stellen. — Wareke, hier soll der Held Feridûn gewohnt haben; Dimturân, Khamid-âbâd, theilweise von Kurden des Stammes Dschanbegin bewohnt; Alikende, Alijâwok, Isfendi tepe oder Isfendin, Umâl, Akkhen oder Oken, Dugânly, Firûzkende, Khadschirkhil, Séd-Mahalle, Kharomiân, Naudek, Kûzûlû, Pambetschâle, Pambezârketi, Bâlâkun, Kharjek oder Kyriak, Espiwâschi, Zerinkelâ, Lârim, Gadi kelâ, Ferah Âbâd, am Ausfluss des Tidschan, jetzt durch seine Fischereien berühmt, war nächst Aschref Residenz des Schâh Abbâs, der hier einen Palast erbaute, Dschehân numâ genannt, in welchem er i. J. 1628 starb [1]).

Dörfer des Bulûk Nikâ sind: Nikâ oder Pulinika, Scheitûn-mahalle, Hâdschi-mahalle Schirkhân, Kilâ tschâ-

---

1) کل چینی — اخی دشت — پل کردن — دیزا — سنگ تراشی
— زغال چال — ازاد کلاه — نقارچی محله — شیکتا — پهنه کلا —
سمیس کنده — شیخ محلّه — علوی کلا — سورك — مهام — جمعه
آلو کنده — خمید آباد — دیمتوران — ورکی — زرین آباد — خالد
— علیاواك — اسفندین — اومال — اق خن — دوغانلی — فیروز
کنده — سید محلّه — خارمیان — نودیك — قزلی — پنبه‌چوله —
پنبه‌زارکتی — بلاکن — خاریك — اسپ واشی — زرین کلا — لاریم —
قادی کلا — فرج اباد

lesar oder Kalâsar, Khirt-khan-baba-khan, Tschamon[1]. In mehreren Dörfern des B. Nika wohnen Gireli.

Dörfer des Bulûk Schirgo sind: Schirgo, mit 100 Häusern, Ahougär kelä, Pâlâd kelä, Arsendschun, Bureschit, Tschokesar, Iwek, Mangal, Musa kelä, Râhdârkhâne, Kylydsch[2]. Die dem Gebirge näher liegenden Dörfer treiben Viehzucht, Bienenzucht, bauen Weizen und Tschaltük und liefern theilweise auch Seide. Die jährliche Abgabe des Bulûk Schirgo wird auf 1500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulûk Ali Âbâd sind: Seid kasim, Sarkhe kelä, Kerdekhil, Gile kelä, Mafruschdschek, Rustemdâr mahalle, Schâhzâde Husein, Dschafar Âbâd, Zejte khil, Abdengersar, Gulafschûn, Zarwelschun, Maschhikelä, Isfendin, Izorek, Tirkulä, Azon, Futen, Aspeward, Schurâb[3].

Barferûsch (بارفروش), an der Stelle des alten Mamtir (مامطير) hat 6000 Häuser und 50000 Einwohner, 12 Moscheen, 20 Schulen und mehrere Takie und Imâmzâde. Die Stadt treibt bedeutenden Handel und zahlt eine jährliche Abgabe von 2200 Tumen. Unter den öffentlichen Gebäuden ist besonders der Münzhof zu erwähnen, wo Tumen (Dukaten), Sahibkerân oder Hazâr (1000 Dinar = 30 Kopek. Silber), Panabad (15 Kop.) und Schai (1½ Kop.) geprägt werden. Von den früheren Palästen und Gärten des Schâh Abbâs sind gegenwärtig nur noch geringe Ueberreste vorhanden. In den letzten vierziger Jahren war Barferusch der Schauplatz der neuen mohammedanischen Secte, der Babi (بابی)[4].

Dörfer des Bulûk Bischesar sind folgende: Sultan Mohammed Tahir, ½ Stunde von Barferûsch; — Bischesar, etwa 100 Häuser im Walde (bische) gelegen; — Halikanna, —

---

1) حاجی محلّه شیرخان — شیطون محلّه — پل نیکاچ — کلا چالسر

2) شیرکاه — افتکر کلا — پولاد کلا — چاهسر — موسی کلا — قلیچ — راهدار خانه

3) سید قاسم — سرخ کلا — کرد خیل — گیل کلا — مفروشاجك — رستمدار محلّه — شاه زاده حسین — جعفر آباد — آبدنکرسر — کل افشون — اسفندین — تیرکلا — اسپرود — شوراب

4) Zeitschr. d. D. M. G. Bd. V. S. 384. — Die hier von Hrn. Melgunof mitgetheilte Erzählung über Ursprung, Ausbreitung und Lehre der Sekte findet man ausführlicher in v. Dorn, Morgenländische Handschriften der K. öffentl. Bibl. St. Petersburg 1866.

Ramenet, Haidar kelā, Oguzeband, Walikedun oder Walikin, in der Umgegend des Dorfes wächst Welik (ولیك, ein Gesträuch, das zur Feuerung dient), — Schongrutsch, Längur, 100 Häuser, — Azzoreband, — Tschemozede (چمازده), — Tschemoze-kelā (چماز کلا), — Bitschinatschi-khamomisar, — Bidschi kelā, — Sipbog (سیب باغ), Schebdin kelā. — Uschib, hier soll ein Imâmzâde bei einem Aufstande erschlagen (aschub اشوب) worden sein. — Rudâger mahalle (روداگر محله), die Bewohner des Ortes gelten für ungastlich, die das Gesicht abwenden (رویرگردن). — Benore kelā, — Goze keti (قاضی کتی), — Darzi-keti (درز کتی), — Bagnomir, wird Bulük genannt; eine Hälfte des Dorfs gehört zu dem Bulük Telärepej.

Südlich von der Stadt liegen die Dörfer: Nâṣir âbâd, an dem Fl. Mirerûd (امیررود), — Olûkende, — Sare bâbul, — Kalemin, — Hateke puscht, — Nakhibe kelā, — Muziradsch, — Diwdascht, — Manṣûr kende [1]).

Westlich der Stadt liegen die Dörfer: Marzin gerden, — Kemanger kelā, — Sekulā mahalle (so genannt von den سیاه کلاه einem Stamm, der früher hier wohnte), — Rûschan âbâd, — Pain-Gäntschrûz, — Bala-Gäntschrûz (hier soll an einem Tage (روز) ein Schatz (گنج) gefunden worden sein); — Mu'allim kelā, — Jessiri kelā, — Balade [2]).

Meschhediser, der Hauptort des Bulüks Meschhediser, am rechten Ufer des Babul und etwa 1 Kilometer vom Meere entfernt, hat 280 Häuser. Früher führte es den Namen Meschhedi zabr (مشهد زبر) und war berühmt durch ein Imâmzâde, welches von den Bewohnern der Umgegend sehr besucht wurde. Es soll zu Ehren des Said Ibrahim Abu Dschewâb, eines Sohnes des Imam Musa und Bruders des Imâm Rizâ, von Said Schemseddin Bâbulkân erbaut sein (im Jahr 841 = 1437), wie eine Inschrift besagt. — Das Zollamt nebst den Fischereien soll einen Pacht von 12000 Tuman (?) einbringen.

Der Bulük Meschhediser ist in zwei Theile getheilt; I. mit den Dörfern: Bâzâr mahalle, — Kole, — Sefi mahalle, —

---

1) ناصر آباد ـ علو کنده ـ سر بابل ـ کلمین ـ ختکه پشت (?) نقیب کلا ـ منصور کنده ـ دیودشت ـ (?)

2) مرزین گردن ـ سیاه کلا محله ـ روشن آباد ـ پائین گنجروز ـ بالا گنجروز ـ معلم کلا ـ بالاده

Bagyr tange, — Kâzim âbâd, — Sejd mahalle oder Sâdâd mahalle, — Juribul, — Rudbast mit 100 Häusern; zu Rûdbast gehören die Dörfer Kiho mahalle, — Gowzan mahalle, — Kalâbast [1].

II. Ferikenâr, ½ Fars. vom Meere, 200 Häuser, am Fl. Ferikenâr. In der Nähe des Dorfs auf einem freien Platze, Sabze-zâr (سبزه زار) genannt, wird nach dem Naurûz ein Markt, Hamze bâzâr (خمسه بازار) genannt, gehalten, der 40 Tage dauert. Kari kelâ, — Tschapekrûd, am Fl. desselben Namens (oder Talâr), — Miserûd, am Fl. Mirullâ, Mahri kelâ, Ahmed kelâ, Kelâmarz, Gomäsch benje, Tschubog, Pasewâr [2], letzteres gehört zu Meschhediser, obwohl es einen besondern Bulük bildet. Das Dorf liegt auf dem halben Wege zwischen Barferûsch und Meschhediser im Walde versteckt und hat eine Moschee und Takie. Der Name des Dorfs kommt in der Geschichte des alten Taberistan vor, als Residenz der Nachkommen des Mir-buzurgkewam eddin. Die Mutter eines der Söhne des Seid Kemâleddin war in Persewar geboren; bekannt ist auch Seid Zejnulâbedin Pazewâri. Hier lebte auch der persische Dichter Emir Pazewâri (s. u.), dessen Lieder, die einzigen Lieder im Mazenderanischen Dialekt, in Persien ziemlich berühmt sind. Zu Pazewâr gehören die Dörfer: Mir bâzâr, am Fl. Babel, hat einen Markt, der am Dienstag gehalten wird und deshalb Seschambe heisst; Schurek, Hamse kelâ, mit einem Takie; hier werden Filzdecken (نمد named) zu Verpackung der Waaren verfertigt, die das Hundert mit 10 Tuman bezahlt werden; Ormidschi kelâ, Dari kelâ, Fukelâ, Kurde kelâ, Sara khammon, Tschapon kelâ, Kosker mahalle oder Kâzim beki, Emir kelâ, fünf Kilometer von Barferûsch, mit einem Markt (جمعه بازار) der am Freitag gehalten wird [3].

Zum Bulük Babul kenâr [4]) gehören die Dörfer: Korde kelâ, Dscheneftepe, Kebrijâ-kelâ, Kelârikelâ, Dirâz kelâ, Girân kelâ, Sede kelâ, Gunna kelâ, 300 Häuser (?), Schir-

---

1) كاظم آباد — باغر تنكه — صفى محله — كاله — بازار محله — كل بست — كوزن محله — كيحا محله — رودبست — سادات محله —

2) احمد كلا — مهر كلا — مير رود — چپك رود — فرى كنار — بازوار — چوب باغ

3) كرد كلا — فو كلا — درز كلا — حمز كلا — شورك — امير بازار — امير كلا — كاظم بيك oder كسكر محله — چپان كلا — سر حمام

4) باول كنار oder بابل كنار

der kelä, Derûn kelä, 200 Häuser (?), Marzn kelä, Siuderkô [1]).

Die Bewohner dieser Dörfer treiben Viehzucht, Ackerbau, Bienenzucht und etwas Seidenbau, die Einkünfte des Bulük waren an Mirza Kerimkhân aus Sawadku für 1000 Tuman verpachtet.

Dörfer des Bulük Bandepej (بندپی) sind: Besorupej, 100 Häuser, 4 Fars. von Barferûsch, besteht aus mehreren aneinander stossenden Dörfern; Saidemir-kârân nach einem hier beerdigten Heiligen genannt; Kelârupej, 100 Häuser, Fakitschul, Basudpej, Khoschrudpej, Selägder kelä, Schâuetarâsch, Karâ kenâr, Kuschti toi, Bometâ, Ahengär kelä, Lidær, Padischahomir, mit einem Imâmzâde, zu dem man wallfahrtet, Merzebal, Walä-kelä, Suret, Zewärde, Imâmzâde abbâs [2]).

Zu Bandepej werden ferner gerechnet: Neschel, westlich von Barferûsch, dem Gebirge nahe, besteht aus mehreren nahe bei einander liegenden Dörfern, die zusammen gegen 500 Häuser zählen. Die Bewohner der Umgegend wählen das Dorf oft zu ihrem Sommeraufenthalt. Tamtame kelä, Scheikh musa, Kabûdkelä, mit einem Asitane (Kapelle), vor welcher einst ein Stein vom Himmel herabgefallen sein soll, der den Boden blau (كبود) färbte [3]).

Zu dem Bulük Maschkendirûz oder Maschotegondschirûz (مشاطه كنج روز) gehören die Dörfer: Merznak, besteht aus zwei Dörfern, die fast nur von Seiden bewohnt sind; Mulla Mohammed Schahr Âschub, Bendor-kelä oder Benherkelä, Abulhasan kelä, Utokeserâ (100 Häuser), Meschhediseri [4]); in der Nähe dieses Dorfs soll früher eine Stadt Tâdschiri (?) تاجری gestanden haben, die einen Raum von 3 Fars. einnahm und sich bis an das Meer erstreckte; jetzt stehen nur noch die Ueberreste eines Thurmes und einer Kapelle

---

1) كارد كلا — جنف تپه — كبريا كلا — كلار كلا — تراز كلا — سه ده كلا — شيردار كلا — درون كلا — مرز كلا — سياه دركاه

2) بزاروپی — سيدهمير كرام — كلا روپی — خوش رودپی — شالند — قراش — قراكنار — بلم تو — آهنكر كلا — پادشاه مير — ولی كلا — زوارده — امام زاده عباس

3) نشل — تمتمه كلا — شيخ موسى — كبود كلا

4) مرزناك — ملا محمد شهر آشوب — ابو الحسن كلا — اوطاق سرا — مشهد سری —

nebst einem alten Hauz (Wasserbehälter), der mit rothen Steinen ausgelegt ist und noch Wasser hat. Zu beiden Seiten desselben sieht man Spuren früherer Mauern oder Dämme, die mit Strauchwerk und Gras bewachsen sind, und auf dem Begräbnissplatze stösst man zuweilen auf ziemlich grosse Bausteine. Nach Aussage der Einwohner ist Meschhediseri der Geburtsort des Âgâ Mohammed Khân, des Begründers der Dynastie der Kadschar. Bazargo (بازار كله), mit einem Imâmzâde; der Name des Orts wird in der Geschichte Taharistans oft genannt; Pain gätoh nebst dem anstossenden Mijan gätoh und Balä gätoh, Tschore (چهار), Dschelawdâr mahallä (جلاودار محله), Gami kelä (100 Häuser), Schubi kelä (شب كلا).

Dörfer des Bulük Läfur (لفور oder لپور) sind Läfur (100 Häuser), Nephtetschol, Azädgôn, Mahallei hâdschi Dschafer (100 Häuser), Dehun (100 Häuser), Tangesero, Mir kozi, Läpurek [1].

Diese Dörfer bauen Reis, Baumwolle, Zuckerrohr und etwas Seide von geringer Qualität, in der Nähe des Gebirges meist Viehzucht. Die jährlichen Abgaben (Maliât) des Bulük Läfur werden auf 500 Tuman geschätzt.

Dörfer des Bulük Kijâ kelä (كيا كلا) oder Telärepej (تلارپی) sind: Nadschâr kelä (نجار كلا) 4 Fars. von Barferûsch an der Strasse nach Âmul und nahe der Brücke Schisch-pul (شش پل); Dej kelä oder Diwone kelä; Dali kanda, Sangetu (سنگتو), Betschotsche lüsar, Dschazic-selämikhêl, Kaprutschal, wo der Fisch Kupur (كپور) gefangen wird, Kaludascht, Dik, Schahzed, Derwische alem bozi [2], Sorzo kelä oder Soruz kelä, Mari (مهریه oder مهری), Rustem, Pain Rustem, Azizek, Seid abad, Dyrwozde oder Hyrwozde, Khelwai-kelä, Rukune kelä (300 Häuser).

Die Dörfer am Ufer des Talär, an der Zahl 50, führen den gemeinschaftlichen Namen Telärepuscht (تلارپشت).

Dörfer des Bulük Ali-Âbâd sind: Ali-âbâd am Fl. Talär, 4 Fars. SW. von Sari, an der Strasse Schâh Abbâs, hat 400 Häuser und ist theilweise von Kurden der Stämme Dschanbeglu und Madanlu bewohnt. Ali Âbâd, wie Aschref, ist mehrmals durch Ueberfälle der Turkmanen verheert worden. Schâh Abbâs hatte

---

1) نفت چال — ازادگان — محلّه حاجی جعفر — تنگه سرا — لپورك

2) درویش علم بازی Derwisch, der mit alem, d. i. Stäbchen, die oben mit Baumwolle umwickelt sind, spielt.

hier einen Palast; in der Umgegend wächst Zuckerrohr. — Arate, im Gebirge, meist von Holzhauern bewohnt, daher der Name (von اره Säge), Matune kelä, 100 Häuser; Obondonesar, Medschore mahallä, Iskenderkelä, Koschir kelä, Kuschke sari (خشك سر), Tschemozo-kelä (چمار), Woz-kas, in der Nähe dieses Dorfs sollen die Bâbi eine Niederlage erlitten haben; Surkhe-kelä.

Dörfer des Bulük Balä Tidschân (بالا تیجن), Khatir kelä, mit 150 Häusern, Gowonohengär, Dorde-koscht, 250 Häuser, Hall ascht, Poscho kelä, Til khani oder Gil khani, Fenderi, mit 400 (?) Häusern, Maleke khel, meist von Seiden bewohnt; Torsi kelä, Kordyr-khati, Käschko, Hadschi kelä, Numur kelä, Goro khil, mit 100 Häusern, Nuh kelä, Ateke Puscht, Schami kelä, Afro, Khormo kelä, mit einem Dattelbaum; Aziz kelä, Scheikh Tabrisi [1], 3 Fars. von Barferûsch, mit einem Imâmzâde oder Buka (بقعه), von Suleimân Khân Girejli erbaut. Aus einer Inschrift an der Wand dieses Gebäudes geht hervor, dass auf dem Tschaman (چمن Feld) Scheikh Tabrisi nebst Mulla Muhammed, Sohn des Schahr-aschub, Seid Heidar (حیدر) und ein Derwisch Namens Husein Sijâus (سیاوس) begraben liegen. Diese Heiligen starben den Märtyrertod, und wer selig werden will, muss in 4 Freitagsnächten mit gen Himmel gestreckten Armen auf ihrem Grabe stehen. In Scheikh Tabrisi hatten sich die Bâbi verschanzt, und merkwürdiger Weise ist in der Inschrift des Imâmzâde eine Empörung vorausgesagt, die hier stattfinden soll.

Dörfer des Bulük Sawadku sind: Ardschiman, mit 200 Häusern, Aspitscheschme, Surkher âbâd, Aläscht, Imâm Zâde Hasan, Moto, Rostupe, Schir kelä, Scheikh mahallä, Kasaljun, Schurmân, Zirâb, Tscherat, Weljupe (ولیو), Schurkûh (شور کوه), Imâmzâde Sefid, Kormaz u. a. m.

Die Dörfer sind in Kyschlak und Jailak getheilt; die Bewohner betreiben meist Viehzucht. Das Gebirge ist reich an allerlei Wild und Geflügel. Die Einkünfte des Bulük sind für 1700 Tumen verpachtet.

Dörfer des Bulük Dschelâl-Azrek sind Barsanum, Roh kelä, Tadschir daulä, Rukun, Artschi (mit einer Mühle ارجی), Khuschrud, 100 Häuser, Godikelä, Schiro

---

1) خاطر کلا — کاوان آهنگر — داردکاشت — پاشو کلا —
تیل خانی oder کیل خانی — ملك خل — حاجی کلا — نه کلا —
افرا — خرما کلا — عزیز کلا — شیخ طبرسی

oder Schira, Tali kerûn, Tidscho kelä, Ord kelä (اردكلا), Tugun, Kelärisi, Turko-mahallä, Käru kelä, Espiward, Aspischurepe (اسپ شورپى) mit einem Graben, wo man den Pferden die Beine wäscht; Khadschir-kelä, Nuh dehek (neun Dörfer, zusammen etwa 400 Häuser), Titschanek (تيچنك).

Dörfer des Lälebad sind:

Maskhur-mahallä, Newôi kelä (نواى), Ibn-Nawo (نوا), 100 Häuser, Espi kelä oder Derwische-khok, Matti kelä (متى) oder Matyke, Tschemozin (چمازين), Germitsch kelä oder Gärmiser mahalle (گرمسر), Hosse bâbul-kûn (حاسه بابل كان), mit 300 Häusern, wird in der Geschichte Tabaristans oft erwähnt, Balä bazar, Pain bazar, Muzaffar kelä, Lälük (لالك), Amadscholepej, Schemschirzen (شمشيرزن), Tarimahallä, Ispi kelädschi (اسپ كلاجى) u. a. m.

Dörfer des Baluk Sozi kelûm mit 200 Häusern, hier werden Geflechte سازق aus Stroh كلم (?) gefertigt. Sedomahalle, Alä Rudbar oder Gozo mahallä, Nakartschi-mahallä, Darzi kelä, Alätschol, Kordebal, Rikotsh, Oketitsch kelä, Khurosoni-mahallä, Déweband-kelä, Ogomulk,[1]) nahe am Babul.

Dörfer des Buluk Dabu sind:

Katschep, 4 Fars. von Barferûsch, mit 400 Häusern, Faresch, Nârdenkelä, Afrotakht, 200 Häuser, Mardschi-mahallä, Sir dschorun, Ahmed âbâd, Wesro-mahallä, nahe der Küste, Barike mahalle, Detire, am Fusse des Gebirges.

Der westliche Theil von Dabu gehört zum Distrikt Âmul.

Âmul, früher eine Zeitlang Hauptstadt von Taberistan, Vaterstadt des arabischen Geschichtsschreibers Abu Dschafer Mohammed ben Dscherir et-Tabari, soll in einer sehr frühen Zeit durch einen König Firûz gegründet sein, der die Stadt nach dem Namen seiner Gemahlin benannte. Die Geschichte der Gründung theilt Hr. M. nach Zahireddin mit. Die alte Stadt lag jedoch westlich von der heutigen Stadt am andern Ufer des Heráz, wo man noch jetzt viele Trümmer findet, und soll durch eine Ueberschwemmung zu Grunde gegangen sein. Die jetzige Stadt hat gegen 1100 Häuser und 10000 Einwohner und zahlt eine jährliche Abgabe von 8000 Tuman. Der Distrikt von Âmul hat sieben Buluk: 1) Ahlam rustâk nördlich der Stadt am Ufer des Heráz, 2) Herázpej und Dâbû, erstreckt

1) سده محله — على رودبار — نقارچى محله — درزكلا — على چال — ريكاچ — خراسان محله — ديوبند كلا — اغاملك

sich vom Heràz bis an die Grenze von Barferusch, 3) Deschtiser, westlich der Stadt, 4) Udschi Âbâd, südlich von Âmul, 5) Pain leteku, 6) Bola leteku und 7) Âmul.[1])

Die âmulischen Gebirge führen die Namen Khuschewosch, Neschel, Wor und Lawidsch[2]) und haben Eisenbergwerke. Von Âmul bis Teheran rechnet man 25 Fars. Der Weg führt über das Dorf Ask im Thale des Heràz aufwärts und durch den Bulûk Laridschan. Ask ist der Hauptort des Bulûks, welcher 72 Dörfer umfasst, und hat mehr als 1000 Häuser.

Dörfer in der Umgegend von Âmul sind, östlich des Heràz: Mahallei gorun oder Gorun kelâ, Bazar kelâ, Scheikhandoz, von herumziehenden Berberi oder Derwischen bewohnt; Mahmud âbâd heràz, in der Nähe des Meeres, Siah rudesar (Sijarasar oder Sijasar) am Fl. gleiches Namens und nahe der Küste, Tufengo, am Fl. Tufengo, Surekherud, am Fl. Surekhorûd, 150 Häuser, führt den Namen Bulûk, zahlt 300 Tumen jährl. Abgabe; Katapuscht, Peilek, Schermekûti, Kamukelâ.[3])

Von den übrigen Dörferr Âmuls werden genannt: Uspej kelâ Durunesar, Durazûn, Hâdschi Khaizar (Khizr), Scherem kelâ, Ohengûr kelâ, Tamask, Mehdi khel, Kalâsunkâsch oder Galâkâsch, Bedscheglâ, Rog-kelâ, Râschekelâ, Gânda-kelâ, Udschi-âbâd, Daschtiser, nahe der Brücke Sejul (سجیل) Tokhtebad, Kâlikesar, Tataressakh, nennt sich Bulûk, Talikesar, nennt sich ebenfalls Bulûk, Emirde[4]).

Emirde ist der Geburtsort des schon oben genannten mazenderanischen Dichters Emir Pazewâri, dessen Geschichte seine Landsleute, wohl nicht ohne einige poetische Ausschmückung auf folgende Weise erzählen: Emir war der Sohn eines schlichten Landmanns

---

1) اقلیم رستاق — خوارزمی ودابو — دشت سر — آجی آباد — آمل — بالا لیتکو — پائین لیتکو

2) خواش واش — نشل — لاویج — واز

3) بازار کلا — شیخ الدار — محمود آباد هراز — سیاه رود سر — شرم کتی — سرخ رود — تفنکا

4) درونسر — درازون — شرم کلا — اشنکر کلا — مهدی خل — — امیرده — تلیکسر — دشت سر

Auf einen Herrn von Talikesar, Namens Jusuf Khan, der seine Unterthanen bedrückte, hat man einen in Masanderan bekannten Vers gemacht.

یوسف خان تلیکساری ماهی بخوردتی بیسری

Jusuf Khân von Talikesâr ass die Fische ohne Kopf.

in Emirde und ging in seiner Jugend nach Pazewar, wo er bei dem Herrn des Dorfes als Knecht diente. Hier entspann sich ein zärtliches Verhältniss zwischen ihm und Guhera (جوهره), der Tochter seines Herrn, der er oft auf den Fluren von Pazewar oder am Ufer des Bâbul begegnete. In diese Zeit fallen die ersten Gedichte des Pazewarischen Dichters, in denen er die Schönheit Guhera's besingt und seine Liebe mit den raschen Wellen des Tidschan vergleicht. Von den Verwandten Guhera's verfolgt flieht er in die Gegend von Âmul und siedelt sich auf dem Berge Karaseng (كره سنك) an. Ein Nebenbuhler sucht ihm seine Gattin untreu zu machen und lässt dieser, während Emir auf der Jagd war, die Nachricht zukommen, dass Emir plötzlich gestorben sei. Guhera erdolcht sich in ihrer Verzweiflung, und als der Dichter von der Jagd heimkehrt und die Leiche seiner Frau sieht, ersticht er sich ebenfalls. Die Bewohner von Pazewar begruben das unglückliche Paar und errichteten ihm auf dem Karaseng ein Denkmal, von dem noch heute Trümmer existiren sollen. Aus Emirs Gedichten jedoch geht hervor, dass er Guhera noch lange überlebte[1]).

Der Bulûk **Nur**, der Küstenstrich zwischen dem Fl. **Alamrûd** östl. bis zum Fl. **Sulade**, westl. hat folgende Parzellen und Dörfer, die in Jailak und Kyschlak getheilt sind:

Jailak:

Kup, **Lâwidsch**, nahe dem Berge **Lâwidsch**, **Dankû** am Fusse des Berges **Dankû**, **Nusau**, **Pel**, **Angurûd**, **Kudschur**, **Lazûr**, **Pespers**, **Kâlidsch**[2]).

Kyschlak:

Schahri Kelâb ve abbâsi, **Kendiâb** und **Saljaketi**, **Seid kelâ** und **Uzerûd**, **Abdulla âbâd** und **Limat**, **Arabe khil** und **Kurdil-kelâ**, **Natuk kelâ** und **Rustem rûd**, **Naidsch** und **Izdede**, **Leschkenâr** und **Sulade**[3]).

Dörfer an der Küste, von Osten nach Westen gezählt sind:

Alame, am Fl. **Alamrûd** اعلم رود, mit Imâmzâde des **Seid-Zein al âbidîn**, Grenzort zwischen den Gebieten Âmul und Nûr;

---

1) **Chodzko**, Specim. Pag. 570. No. 3. 571. 4. 573. 9. 577. 14. Chodzko nennt den Dichter Seheikhy Tabersi, S. 510. In Mazanderan ist er aber nur unter dem Namen Emir Pazewari bekannt.

2) كب — لاويج — دانكو — نسن — پل — انكرود — كاجور (?) — لزور — پسپرس — كاليج

3) شهر كلاب وعباسو — كندياب وسل يا كتي — سيد كلا واوزرود — عرب خيل وكرديل — ناطق كلا ورستم رود — ناايج وايزده — لش كنار وسلده

ist Stationsort. Izede, 100 Häuser, am Fl. Izede; zahlt 800 Tumen Abgabe, viele Bewohner sind Seiden und Mullas; — Häschim rûd am Fl. desselben Namens, Rustem rûd, am Fl. desselben Namens, zahlt 800 Tumen. Sulâde, erst seit kurzem bevölkert, hat 200 Häuser und zahlt 2000 Tumen Abgabe. Treibt hauptsächlich Seidenbau. — Tschemosestun oder Tschumâsân [1], nahe dem Gebirge.

Die Bergwerke in Tschumessan und Terak und in anderen Orten des Bulûk liefern einen Ertrag von 2000 Tumen an Eisen, Kupfer und Blei. Auch Zuckerrohr wird in dem Bulûk gebaut. Die jährliche Abgabe des Bulûk beträgt 16,000 Tumen.

Der Bulûk Kudschûr (کجور), oder Kûhistân (کوهستان) (Bergland) erstreckt sich an der Küste vom Fl. Sulâde östl. bis zum Fl. Tschalus rûd westl. und hat folgende Parzellen oder Dörfer: Pendscha rustak, Zande rustak, Kuper, Lâtschek, Schahri Kudschur, Ankar, Firûzkelâ, Karan, Khairudkenar, Tschelender, Narendschbunn, Ketschlastak [2].

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, noch folgende Dörfer:

Katschrûd, Alu kelâ, in der Parzelle Firûz kelâ, mit 200 Häusern. Namâk-oberudesar, Sarinkelâ oder Salâh eddin-kelâ, am Fl. desselben Namens, zwei Kilometer vom Meere mit 40 Häusern und zum Theil von Abd-ul-meliks bewohnt; Aliâbâd-Kutschuk, am Fl. desselben Namens, Naurûd, Tschelendar, mit 100 Häusern am Fl. desselben Namens und am Fusse des Diwe-sefid, auf dem z. Z. der Feueranbeter eine Festung stand, von der noch ein Graben übrig ist. Badschepej, Khirerûd oder Khrirûd-kenâr, Emir-rûd, Ali-âbâd-buzurg, Tscheschme-âb oder Seng-tadschen, Kerkerusar, Stationsort; Tschalus [3]) am Fl. desselben Namens, 3 Kilometer vom Meere, Grenzort zwischen den Bulûks Kudschur und Kalârestak, in

1) چوماسان ـ سلاده ـ رستم رود ـ هاشم رود ـ ایزده ـ قلعه

2) شهر ـ لاشك ـ کوپر ـ زاندرستاق ـ پنجك رستاق
ـ چلندر ـ خیرود کنار ـ کران ـ فیروزکلا ـ انکار ـ کجور
کاجلستاق ـ نارنجك بند

3) ـ صلاح الدین کلا ـ نمك اب رود سر ـ علوی کلا ـ کچرود
ـ امیررود ـ خیرود ـ بندپی ـ دزدك رود ـ علی آباد کوچك
چلوس ـ کرکرس ـ سنك تاجان oder چشم اب ـ علی آباد بزرك
oder چالس

der früheren Geschichte Taberistans berühmt als Wohnort der Seiden Ali, Zehir eddin und Fazl ullah.

Im Bulük Kudschur haben sich viele Khadschawend, Scherefwend, Abdelmeliki [1]) und andere aus Kurdistan eingewanderte Stämme angesiedelt.

Der Bulük Keläresták, an der Küste, vom Fl. Tschalûs bis westl. an den Fl. Nemäk-obe-rûd, mit den Dörfern:

Deschti kelä restak, Kelärestak-birembaschm, Kuhistân (Ost-Kuhistân am Berge Alend, West-Kuhistân am Berge Delir), Kelâredascht, Parzelle mit 100 Dörfern mit dem Berge Schah alâm dor (شاه المدار), Lägu, mit 300 Häusern.

An der Küste liegen, von Osten nach Westen gezählt, die Dörfer: Läpuwek, Sard-obe-rûd, am Fl. desselben Namens, Nudek, Imâm rud, Atschrûd, Nauradesser von dem Stamme Maduband (مدوبند) bewohnt, am Fusse des Madû (مدو), auf dem sich das Grab des Propheten Daniel befinden soll, zu dem man Wallfahrten (زيارت) macht; Namäk-obe-rûd an einem Flüsschen mit salzigem Wasser, an dessen Mündung man früher noch Ueberreste einer alten Feste aus der Zeit der Kiani (كيانى) gefunden haben soll [2]).

Auch in diesem Bulük leben viele kurdische Khadschewend, Abdelmeliki, Umranli, Laridsch, Talyschin, Afgaren, Kylydschly, Dschannbeg und Madanlu und türkische Gireili, Usanlû, und Belâdschi.

Der Bulük Tunakobun (تنكابن) grenzt an Gilân mit dem Fl. Surkhâu (سرخان), und hat folgende Dörfer: Sijarustâk, Kulidschan, Residenz des Statthalters, Mijana nebst Masardascht und Khuremabad, Sijawers-babaläde, Sewar und Nischtu, Länka-dschûr-band, Kelär-äbäd, Ischkewrät und Duhasor [3]).

An der Küste liegen von Ost nach West gezählt: Palengrûd, Asperûd, Tilrudessar, Dschemschidâbâd, Aspe-

---

1) خواجه وند — شرفوند — عبد الملكى

2) دشت كلارستاق — كلارستاق بيرون بشم — كوهستان — كلارستان — لپاوك — اورفك — سرد آب رود — نودك — امام رود — اچرود — نوردسر — نماك آب رود

3) سيارستاق — كولى خان — ميانابه — مدرشت — خرم آباد — سياورز بابلده — زوار — نيشتا — لنكاجوربند — خيم بندلنكا — كلار آباد — اشكورات — دوهزار

tschin, hier soll früher ein alter Thurm, Usman pascha genannt, gestanden haben, der vor 300 Jahren zerstört wurde, und von dessen Steinen das Dorf Abbâs-âbâd erbaut worden sein soll; Abbâs-âbâd, Tase âbâd, Nischta, Isarûd, Zewarkolâ, Tirpurdesar, Tscheschme-kelâ-khurem-âbâd, Nairûd, Khubanrisga, Masar (Khuschke masar), Asijarûd, Schirûd oder Schirerûd, Tschâlekrûd[1].

Zu dem Bulûk Sakhtesar (سختسر), der einen Theil des B. Tenokobun bildet, gehören die Dörfer: Schurobesar, Sadat mahalle, Namâk-obe-rûd, Gârmrûd, Obigârm, berühmt durch seine heissen, salz- und schwefelhaltigen Quellen; auf dem nahen Berge Markûh (مار کوه) soll früher eine Festung gestanden haben, weshalb man ihn auch Kela nennt; Sakhtesar, Narendschbun, Kundesar, Sekin mahallä, Akhunda mahallä, Karkät-mahallä, Teng derre, Turke-rûd, Derjâ puschte; Ramâk, Tschuwaresar, Tâlûsch-mahallä, Uskeneku, Tôsâsân, Lâmtar, Futuk[2].

Sakhtesar und Tenokobun werden zuweilen zu Gilân gerechnet; in dem Bulûk wohnen gegen 100 Usanlû (وصانلو)

In Tenokobun wird viel Weizen gebaut, der nach Gilân, Kazwin und Bâku exportirt wird; der Seidenbau ist unbedeutend. Die jährliche Abgabe der B. Tenokobun mit Kalârestâk und Kundschur beläuft sich auf 600 Tumen.

Grenzort zwischen Mazanderân und Gilân ist Temische (تمیشه), wo Feridûn seine letzten Tage zugebracht haben soll. —

Die Provinz Gilân (گیلان oder جیلان) an der S.W. Küste des kaspischen Meeres, von Russland durch den Fl. Astara geschieden, umfasst den schmalen, 30—40 Fars. langen Landstrich zwischen dem Tâlûschgebirge und dem Meerbusen von Enzeli. Die ganze Provinz ist eine sumpfige Niederung (daher ihr Name), mit Wäldern und Maulbeerpflanzungen bedeckt, in denen die Städte und

---

1) — جمشید آباد — طیبل رودسر — اسپه رود — یلمك رود
— روارکلا — اثاارود — نیشتا — تازه آباد — عباس آباد — اسپچین
مدر — خوبان رزکا — چشمه کیله خرم آباد — لی رود — تیر پرده سر
— اسپارود — شی رود — طمروم — چالکرود

2) — نارنج بن — آب گرم — گرم رود — نمك آب رود — شوراب سر
— تنگ دره — کرکت محله — آخوند محله — زکین محله — کندسر
اسکناکو — طالش محله — چورسر — رمك — دریا پشته — ترك رود
فوتوك — لمتر — توساسان

Dörfer versteckt liegen, und wird durch den Sefidrûd in zwei ziemlich gleiche Hälften getheilt. Die Provinz ist in folgende Bezirke, Bulûk, Mahall und Khanate eingetheilt: Bezirk Laidschân (لاهجان) von der Grenze von Mazanderan (Bul. Tenakobun und Sakhtesar) bis an das Flusschen Sefidrûd. — Andere Flüsse des Bezirks sind Schimerûd (شیمرود) und Lalerûd (لالرود) und einige andere. Die Stadt Laidschân liegt zwei Kilometer vom Gebirge entfernt. Zu diesem Bezirke gehören der Bulûk Lengerûd (لنگرود) östl. von Laidschân, mit den Fll. Schaiman und Rudesar; Mahall Rudesar (رودسر) NW. v. Lengerûd, an der Küste, bis zum Fl. Pulerûd (پلورود); Bul. Raneku (رانکو), östl. v. Rudesar. Gebirge in L. sind: Lilekuh, Kumul, Schahneschin, Diweschel, Samam, Markuh u. a.[1])

Bul. Leschtenischa (لشت نشا) am Fusse des Gebirges, wird zuweilen nicht zu Gilân gezählt.

Der Bezirk Rescht, vom Fl. Sefidrûd östl. bis zum Fl. Paskhân (پس خان) westl.; in der Mitte des Bezirks das Flüsschen Sijarûdbar (سیاه رودبار), an dessen Ufer die Hauptstadt Rescht (رشت). Sijarûd und Paskhân ergiessen sich in das Haff Murdâb.

Mahall Tulem (محال تولم), am Murdâb, zwischen den Fl. Sijarûdbar (Pirebazar) östl., Paskhân und Pisch rûdbar, westl. Mahall Gil kesker (گیل کسکر), am Murdâb, von dem Fl. Lûlemân (لولمان), oder Kesma (کسما) östl. bis zum Fl. Tschalsora (چالسرا) westl. Beide Fll. ergiessen sich in den Murdâb.

Bezirk Fumen, (فومن) SW. v. Rescht; östl. der Fl. Paskhân, westl. und südwestl. Masule (مسوله) und Gilkesker; Flüsse des Bezirks sind Pischrûdbar (پیش رودبار) und Lûleman (Kesma); die Stadt Fumen liegt am Pischrûdbar; Masul oder Masullâ liegt westl. von Fumen im Gebirge.

Bul. Scheft (شفت), östl. von Fumen, südl. von Rescht, mit dem Fl. Paskhân; Mahall Kûdum (کودم) östl. von Scheft, mit den Fll. Dschehannum derre (جهنم درّه) und Sefidrûd. Südl. von Kûdum fliesst der Sijarûd. — Bezirk Rûdbar (رودبار) südlich von Scheft und Kûdum, am westlichen Ufer des Sefidrûd, in dessen Nähe die Stadt Rûdbar. Im Süden des Bez. fliesst der Kyzyl usen (قزل اوزن), der sich in den Sefidrûd ergiesst. — Bul. Rahmet-âbâd (رحمت آباد), am östl. Ufer des Sefidrûd, grenzt an Rûdbar. Das Dorf Rahmet-âbâd, südlich vom Dorfe Mendschil (منجيل) am Ausfluss des Schahrûd (شاه رود) in den Sefidrûd. Oestl. von Rahmet-âbâd

1) ماركوه — سامام — ديوشل — شاه نشين — كومل — ليلاكوه

der Berg **Derfek** (درفك) oder **Dulfek**. — Die Khanschaft **Schandermin** (شاندرمين), nordwestl. von Rescht, zwischen dem Murdâb und dem Gebirge, und den Flüssen **Tschalser** östl. und **Tschaptschar** (چاپچار) westl., die sich beide in den Murdâb ergiessen.

An der Westküste, dem **Talysch**gebirge entlang, liegen die Khanschaften **Talysch-dulab** (طالش دولاب) und **Gil-dulab** (گيل دولاب) nördl. von **Schandermin**, vom Fl. **Tschaptschar** östl. bis zum Fl. **Dunja-tschel** (دنياچل), die sich beide in den Murdâb ergiessen. — Die Khanschaft **Assalym** (اسالم), vom **Dunjatschal** bis an den **Kelfarûd** (كلفرود) nördl., welche beide sich in das Meer ergiessen. — Die Khanschaft **Kerganrûd** (كركانرود) vom Kelfarûd bis zum Tschilwand (چلوند), nördlich dessen noch der kleine Bezirk **Astar**, der an Russland grenzt. — Mahall **Enzeli** (انزلی) zu beiden Seiden des Meerbusens Enzeli, mit der Insel **Mijan puschte** (ميان پشته) im Murdâb.

Laidschân, früher Hauptstadt der Landschaft Biepisch [1]) und Residenz der Kargi, oder Sultane und Khane aus dem Geschlechte der Seiden, deren Gebiet durch den Sefîdrûd begrenzt wurde. Die Stadt L. liegt ziemlich hoch, hat 8 Quartiere, 1570 Häuser, 8000 Einwohner, 6 Moscheen, 27 Imâmzâde und Takie, 11 Schulen, 5 Karawanserai, 3 Bazare mit 300 Läden, 10 Badehäuser; die jährliche Abgabe ist für 7000 Tumen verpachtet. Dörfer, die zu Laidschan gehören, sind: Sareschka, Gulûdbar, Siekal (سيا قلع), Noubedschar (نوبجار), welches aus sieben kleinen Dörfern besteht; Nakschekala, Segurâb (سه كوراب), Kutschikde (كوچك ده), Nalkeschar, Amirande, Kuschalesche, Hadschipurdesar, Kuschon, Gurondan, Nijaka, Kusim, Kalâde (كله ده), Bozon, Tildschnakuker oder Tischnakune (تجن كونه), Sulfagar, Bozi-gurab (بازه كی كوراب), Perewaz oder Pirebaz (mit zwei Flüssen, Sarûradschukul und Mirzadschi oder Taschedschi), Tschahorde, Fuschtum, Koreka, Tschahorkutschan, Dargo, Aslânde, Bejuekale, Schaltûkalâ, oder Schalâkalâ, Nasir-kijade, Hawiâ, Arwasan, Arbestan, Rouhana, Kânufherôb, Lâkmesar, Nouhidschar, Nasulläbad, Schirdschapuscht, Nuschir, Mutalib mahallâ, Pischaki, Asitane Dschelal aschref, am Sefîdrûd.

---

1) بيه پيش d. i. diesseits des Flusses. Das Wort به bi oder بيه bie, bije, bedeutet **Fluss**, hier der **Sefîdrûd**. Die andere Seite des Flusses führt den Namen بيه پس **Biepas**, d. i. hinter dem Flusse; vgl. **Dorn**, Auszüge aus muhammedanischen Schriftstellern S. 100. **Meynard**, Dict. géogr. P. 187. — Nach einer andern Erklärung bezeichnet به überhaupt die Oertlichkeit oder ist soviel als das persische بهتر **behter**, besser, weil man die Gegend westlich des Sefîdrûd für besser hält als die gegenüberliegende Seite.

Von Laidschân nach Lengerúd führt der Weg über die Dörfer Scheikhunawar (شیخ خوندبر), Dazzeben oder Duzdeben (دزدبن), Liälleson oder Liärestan (لیارستان), Susan, Kuhidschar, Diweschel (دیوشل), Liälekü (لیلا کوه) nach dem nahen Berge so genannt; seitwärts des Weges liegen die Dörfer Schahneschin (شاه نشین), Poreschku, Malât, Schalman u. a.

Lengerúd, in sumpfiger Niederung, $1\frac{1}{2}$ bis 2 Fars. vom Meere, soll früher Hafenplatz gewesen sein, daher auch der Name der Stadt und des nahen Flusses (لنکر رود), der an der Mündung den Namen Tschim-khale (چیم خاله) oder Tschomkhale und Tikole führt. Die Stadt hat 540 Häuser und besitzt eine Flotte von 150 Böten und ist in 6 Quartiere eingetheilt. Dörfer, die zu Lengerúd gehören, sind: Pobegäde oder Powerkäde mit 100 Häusern, Kholikäter oder Khafkesar, nahe am See Mindakschar oder Saldaltschar, Tschop, Kurande, Suradschar, Mahamandan oder Mamandan, Palät halä, Gulbog, Sejdûr-mahallä, Hilesefid, Rudesar, 2 Fars. östl. von Lengerúd, 3 Kilometer vom Meere an dem Flüsschen Kijarúd (کیارود), hat einen grossen Bazar, der wie ein Karawanserai gebaut ist, mit 110 Kaufläden, die alle mit Ziegeln gedeckt sind. Zwei mal wöchentlich wird hier Markt gehalten, das Dorf hat 120 Häuser und 400 Einwohner, 2 Moscheen und 4 Takie. Das Dorf erbaut jährlich gegen 42 Batman Seide. — Sarepal (سرپل) am Fl. Rudesar, der hier noch den Namen Schirerúd führt oder nach dem Dorfe genannt wird; Lälerúd oder Lälerúdkhane (لاله رودخانه), Timedschan (تیمجان), Tschalmbetschir, Palerúd (پلورود) am Flusse desselben Namens, Schirmahallä, Kiläkedschan (کیلاکجان), am Fl. Salü mahallä (سالومحله); Duski oder Dustekûh (دوست کوه؟) am Fl. desselben Namens; Gezäfrúd (ازاف رود) am Fl. desselben Namens;

Kâsim âbâd (قاسم آباد) besteht aus zwei Dörfern, von denen das obere durch einen Garten berühmt ist, in dem 2000 verschiedene Arten Bäume wachsen sollen; treibt Viehzucht, ziemlich bedeutenden, Seidenbau und Ackerbau.

Zu den Bulûk Rudesar und Raneku gehört der Bezirk Sijakelärud (سیاه کله رود) oder Sijakal, mit den Dörfern: Sijakelärud, Tschaidschan, Tusaku, Schakuzhini, Tschakuni mahallä, Khuschkelat, Rizamahallä, Kärdschi-mahallä, Bagi-dascht, Schamurad-mahallä, Mirza-mahallä, Utak (in der Nähe Kupferminen), Lägardschan, Dschuz-mahallä, Khiat-mahallä, Khuschkerûd, Mijanderúd [1]).

---

1) کل — جاقول محله — شاتوزیمی — تساکو — جای جان
— باغ دشت — کرجی محله — رضا محله — خشک لات — محله

Rescht, nach Angabe der Bewohner im Jahre 900 d. Fl. gegründet (nach dem Zahlwerthe der Buchstaben des Namens رشت), hat 5463 Häuser, 27314 Einwohner. Die Stadt ist in zehn Quartiere getheilt, in denen die beiden Religionsparteien der Nïimati (نعمتی) und Haiderri (حیدری) so vertheilt sind, dass je zwei Quartiere der einen Partei immer durch ein Quartier der andern getrennt sind, um im Falle eines Aufstandes die Einen leichter mit Hülfe der Andern unterdrücken zu können.

Dörfer nördlich von Rescht sind: Gärika oder Muborek âbâd, 100 Häuser; Mangude, Pirebazar am Murdâb, Agakutsche-pir oder Okutschepir, Kumokul, Kuch, Merdych oder Mardach, Läleka, Tesch, Bitsch, Alämon, Budach, Pistek, Piledorban, Busar, 100 Häuser. Khadschikni, Kumyschal, oder Kaschal, Käfteru. Oestlich des Murdâb liegen die Dörfer: Dschiwerûd, 100 Häuser, Stationsort; Khumâm, 100 Häuser, Lät, Pirde, Kulätscha, Khunatscha pur, am Fl. Hakim rukhan mit einer Brücke (Kurpi), Pulâku, Turan-serâ oder Taran-sera, Daletsche, Umysche, Tschanetsche, Bischeko oder Wischeko, Mischomandon oder Nischomandom, Schikar-sara, Sejdsufijan, Barkode, Sede, Ibrahim sera, Dawadscha, Kisamandon, Kasimsera, Selibe-dschor, Korke, Kärbozde, Paschtum, Salkesar, Khuschkeramandon oder Khuschkebandon, Reschtâbâd, am Sefrûd.

Südlich von Rescht liegen die Dörfer: Kisbach, Girdedar mit einem Rohdor-khane (راهدار خانه) oder Schlagbaum, Suleimanderre, Bagischa, Hilpurdesar, Tuseramandon oder Surandon, Bedschore-pas, Halâ-sera u. a.

An der Strasse nach Laidschan liegen die Dörfer: Kurd mahalla (کرد محله) jenseits des Fl. Kelädschi-rudbar; Schaleku (شالکو), Hadschi wische (ویشه) mit einem Rohdor-khane, Pokenar oder Potschekenar, am Fl. Aguzkul-pur; Lütschegurab am Fl. Wischelmi, Huroheser, Hurobedschir, am Fl. Rudkhanei-hakem. Hinter diesem Dorfe kommt man an zwei Brücken, Puleuure und Pulekesch-damurde genannt, und weiter hin liegen die Dörfer Pir-musa, Dschanek-ber, Emir kutebûn, Muschde; Kutsch-Isfahan (کوچه اصفهان) wird Stadt genannt, hier wird Sonntag und Mittwoch Markt gehalten. Von Rescht bis hieher rechnet man 2 Farsang Weges. Dörfer in der Umgegend von Kudsch-Isfahan sind: Dschibetschokul, Rudkul, Goschkewo, Khischte-metschet, Gindiwonepudessar, Warasga u. a. Lajledschat, am Fl.

— جوز محله — لاکرجان — اوطاق — میران محله — شاهزاد محله
میان ده رود — خشک رود — خیاط محله

desselben Namens, mit einer Brücke. Rudbareki, 4 Fars. von Rescht, Rescht-âbâd am Ufer des Sefidrûd, gegenüber das Dorf Kisum und hinter diesem an der Strasse nach Laidschan die Dörfer: Bosi-hurab, Sulfahar, Tidschnakuka u. a.

Zu dem Mahall Tulem am Ufer des Haffs Murdâb gehören die Dörfer: Naukhale, Tuljab khane, Hinde-khane, mit dem See Bidscheriki (بجارکی), Kischistan, Sijähderwischân, Läkesar, Sijawi, Khamser, Nargestan, Gurab, angeblich Geburtsort des Schah Sefi; Pujan, Mes, Segaljan, Paskhan, Dschuma bazar, Siahtun, Gil-khuran, Dilämandon u. a. [1]).

Die Bewohner dieser Dörfer beschäftigen sich mit Seidenzucht; die jährlichen Abgaben belaufen sich auf 9000 Tumen. Der Mahall Tumen wird von 10 Flüssen durchströmt, von denen die grössten Kesma (Lüleman), Pischrûdbar (Paskhan) und Sijahrûdbar, an dem letzteren liegt das Dorf Pirebazar oder Pilebazar, mit zwei von Stein gebauten Magazinen zur Aufbewahrung der Seide, Cocons u. dgl. Den Weg von hier bis Rescht kann man bei gutem Wetter in einer Stunde zurücklegen, gewöhnlich aber braucht man einen ganzen Tag dazu. Seitwärts des Weges im Walde versteckt, liegen die Dörfer Fakil, Busar, Sijarekenar und Piledorban.

Zu Gil-gesker gehören die Dörfer: Isferd, nahe am Murdâb, Sikeser (oder Sisar und Sesar), Umendon, Khumejran am Fl. Obikenâr (wird auch Mahall genannt), Behember, am Fl. Tschelesar, auf der Landzunge des Murdâb; Tarehurab am Fl. Zemonibuzurg, wird auch Mahall genannt; hat eine warme Quelle. Pischede, Sijahbar oder Sewar, besteht aus mehreren Dörfern.

Südwestlich von Rescht liegt der Distrikt Fumen, der alten Hauptstadt des Biepas, gegenwärtig ein elendes Dorf mit 140 Hütten und einem verfallenen Palaste der früheren Herrscher. Nördlich von Fumen liegen die Dörfer Gurbakutschi-sent, Kumak, Lüleman-bazar, am Fl. desselben Namens (Kesma); Dschir-keläschin oder Keläschim, 100 Häuser, liefert jährlich gegen 85 Batman Seide; Lischabundun, Käsmo-bazar, 100 Häuser, liefert gegen 80 Batman Seide; Khalkasar oder Kelasar, Paskhan oder Pesokhan, Kasan, Mullasero, Kusegeron, Nude, Gurobenasir, Pescholem, Markhal, Schakhal, Mahâl [2]),

1) نوخاله — تولاب خاله — هنده خاله — کیشستان — ترکستان — سیاه درویشان — لاکسار — سیاوی — خمسر — نرگستان — کوراب — پوجان — مس — سیگلان — پس خان — جمعه بازار — سیاه تون — گیل خوران — دلامندان

2) گروه کوچه سند — — لومان بازار — جورکلاشم — — کسما — بازار — حلقوسر oder کلسر — کاسان — ملاسرا — کوره کران — نوده — گوراب نصیر — پشالم — مرخال — شاه خال — محال

Dovesar, Kuwazon, Kahna guroh, Tschekusar, Khusmakh, 250 Häuser; Magsal oder Makhsar; Molewon, Falābod, Rudpisch, Kijawon, Tichiran, Khudoschar, Guschljamandon, Buschde oder Pischde, Puin, Khatmeguroh, Kälde, Dschur-kälde, Dschir-kälde, Kälde-kur, Dagur, Fakhschum, Sumosero, Sinn, Tschubemeschal, Kahnesar, Sangebedschar, Gescht, Kalarudkhan, Rostekenor, Muschatuk, Tschaparde, Kokode, oder Kude, Dagande, Porekijab, Kulapuscht, Markün, Tschaman, Gigoser, Tilili, Minar bazar, mit einem alten Thurm, Tschihil-gusche-tschamani (چهل گوشه چمنی) genannt, der früher 75 Khan-Ellen hoch gewesen sein soll; Girdabad, Maleman, Purdesar, Khasru-âbâd, Dschur-paskie, Nafut, Lälekam, Ali-sera, Kasab ali-sera, Malüskan, Pustin sera, Mehdi mahalle, Kazide, Goukede, Surem, Sijahpiran, Aljale gubar, Oberüd, Khuschke nudehan, Bagbanan, Pamsar, Gurabepas, Dschirde, Schambe bazar, Serabestan, Dschir-semd, Lümde, Tanaf, Äzkäm, Tschalükesar, Sijahrüd, Dschirepischkhan, Keran, Lischpare, Khurembische, Falekhabad, Schalede[1],

---

[1] دافسار — کوزان oder کووزان — کهنه کوراب — چکوسر — خسمخ
رود پیش — فلاباد — ماکلوان oder مالوان — مخسر oder مغسل —
oder کوشلامندان — خداشهر — چیران — کیاوان oder بیابان —
کوشلوندان — پرده oder پیش ده — پوئین oder بوئین — ختمیکوراب —
کلده کور — جیرکلده — جورکلده — کلده — خطیب کوراب oder
— سند — سمناسه راه oder صومعه سرا — فشاخلم — دوکور —
— کشت — سنگه بجار — کهنه سر — چوب مشغال oder چو مشقال
oder کاه کلاده — چپرده — ماشاتوک — راسته کنار — قلعه رودخان
— کله پشت — بارکیاب — دخنده oder دوخنده — کوده oder کارده
— گرد آباد — مناره بازار — تلیلی — کیکاسر — چمن — مرکن
— لیله کام — نفوت — جورپاسکیه — خسرو آباد — پرده سر — مالمن
— مهدی محله — پوستین سرا — ملوسکان — قصابعلی سرا — علی سرا
— ابرود — الاله کوراب — سیاه پیران — سورم — گاوکده — قاضی ده
— جیرده — کوراب پس — پامسار — باغبانان — خشکه نودهان
— ازکم — تنف — لومده — جیرسند — سرابستان — شنبه بازار
— لیش پاره — کران — جیرپیش خان — سیاهرود — چالوکسر
شالده — فلیخ آباد — خرم بیشه

Schakal-gurab, Halil-sera, Pischesar, Kaze Ahmed-khan, Bedscharkenar, Zergam, Husein-abad, Dschame schuran, Dschur-pisch-khan, Segaljan, Dschur-belkur, Pirde, Dschire-gurab, Geskere, Futmesar, Scharem, Sengdsche, Mijande[1]) u. a.

Im Ganzen zählt man 146 Dörfer dieses Distrikts, deren Bewohner sich zum grössten Theil mit Seidenzucht beschäftigen. In Fumen wird das in ganz Persien berühmte Rosenöl bereitet; die jährliche Abgabe des Distrikts beläuft sich auf 31,000 Tumen.

Südwestlich von Fumen, im Gebirge, liegt die Stadt Masulä (ماسوله), vermöge ihrer Lage eine natürliche Festung, 250 Häuser, zum grössten Theil von Schmieden bewohnt: berühmt sind die Eisenbergwerke in den nahen Bergen. — Zu dem Gebiet der Stadt gehören die Dörfer: Ljakesar, Schemba bazar (?), Kischi-balä u. a. —

Zu dem Bulûk Scheft gehören die Dörfer: Usmawendan, Mardake, Nasir mahalle, Schalman, Bedan, Läfe bendan, Sefidmazki, Sijamaski, Kysba, Zulpirun, Kysbe mahalle, Mir mahalle, Scheikh mahalle, Segaljan, Kumsor, Tschumatscha, Nasiran, Pir Mohammed sera, Khurrem âbâd[2]). Im Ganzen zählt man 110 Dörfer. — Zum Mahall Rudem gehören die Dörfer: Imâmzâde Haschim, am Fusse des Gebirges und am Sefidrûd, Serewan Kazyjan, Schahrustan, Kudum (کهدم) Ejnawar (?), Bazar-schah-agadschi, Duschambe bazar, Guwena oder Dejbuna, Saresenger u. a., die meisten am Weg von Rescht nach Rudbar.

Rudbar, 12 Fars. von Rescht, am Fusse des Gebirges und am Fl. Kyzyl-uzen, hat 797 Häuser und ist ganz von Weinbergen, Citronen- und Olivengärten umgeben, daher auch Zeitun-Rudbar (زيتون رودبار) genannt. In der Nähe, am Zusammenfluss des Kyzyl-uzen und Schahrûd, welche den Sefidrûd bilden, ist die im Alterthum unter dem Namen Fauces Hyrcaniae bekannte Bergschlucht.

---

1) شکال گوراب oder شاقالخال ـ خلیل سرا ـ پیش سار ـ کاس احمد
خان ـ باجارکنار ـ زرکام ـ حسین آباد ـ جامه شوران ـ
جورپیش خان ـ صیقلان ـ جوربلکور ـ جیربلکور ـ پیرده ـ
جیرکوراب ـ کسکره ـ فومه سر ـ شارم ـ سنگ جو ـ میانده

2) عثماوندان ـ مرده ـ نصیر محله ـ شالمان ـ بداو ـ لفه
بندان ـ سفیدمزکی ـ سیامزکی ـ قصبه ـ ذوالپیران ـ
قصبه محله ـ میر محله ـ شیخ محله ـ صیقلان ـ دومسار ـ
چماچا ـ ناصران ـ پیر محمد سرا ـ خرم آباد

Zu Rudbar gehören die Dörfer: Ali Abad, Alise, Kuschk (fabricirt Schiesspulver), Kambar, Sarkhun, Keläs, Phildej (Piledej oder Philede), Dorestan, Deukogo, Lua oder Laka (mit einer heissen Schwefelquelle); Khulumbu, Takilim, Gandscha, Käzan, Dschubun, Isfendiar-merz, Kälürez oder Kjaluraz, Puschte, Rohdar puschte, Piri, Schamom, Forak, Tscharja, Imam-âbâd, Kerarûd, Khulâk-kâsch, oder Khulak, Uskulek, Rustem-âbâd, Reschterûd [1]). Im Ganzen 46 Dörfer in Jailak und Kischlak getheilt. Die Bewohner sprechen den tatischen (تات) Dialekt, einen besonderen Dialekt des Gilânischen, verstehen jedoch auch Persisch.

An der Strasse zwischen Rescht und Rudbar, am Ufer des Dschahannum-derja, liegen die Dörfer: Hilpurdesar, Duschambe bazar, Schahagadschi, Kudum, Imâmzâde Haschim, Nogulewn, Rustem-âbâd, Dschuwenelâd oder Dschuben, Gandscha, Rudbar.

Bulûk Rahmed âbâd besteht aus folgenden Parzellen: Halimedschan, Scheikh-Ali-Tuse an dem Fl. desselben Namens, Gukene, Scherbi dschar, Barakur [2]).

Flüsse dieses Bul., die sich in den Sefidrûd ergiessen, sind: Oguzeban, Ali schahrûd, Kurtum [3]).

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. Jailaks sind: Merdschan-âbâd, Naude, Khusch abhure, Tschal seraki, Kelâ wezan [4]), Residenz des Statthalters von Rahmed-âbâd. —

Von den übrigen Dörfern kennt man: Schihran, mit einem Fl. desselben Namens, Tutekbun, Schirkûh, Istalkhedschan, Feteku, Kuschketschan, Kulûsferusch, Rudkhane, Puschte hân, Kijâbad, Nasbi, am Fl. Kuherud Nasfi, der in den Sefidrûd fällt; Fetelek, Kilwars, Talâbar, Kaldijan, Wijo, Keläschtar an einem Flusschen, hat eine heisse Quelle; Harzewil [5]), nahe bei Mendschil, am Fl. Harzewil, der in den Sefidrûd fällt.

---

1) فيل ده ـ كلاس ـ سرخون ـ كامبر ـ كوشك ـ اليسه ـ علي اباد
ـ خولومبو ـ لاكه oder لوه ـ دوكاكه ـ دارستان ـ فيلده oder
كلورز ـ اسفنديار مرز ـ جوبن ـ كزن ـ كنجه ـ تكليم
ايمن آباد ـ جريه ـ ـ شمام ـ پيرى ـ راهدار پشته ـ پشته ـ
رشت رود ـ رستم اباد ـ اسكولك ـ خولك ـ كرارود ـ

2) براكور ـ شربي جار ـ كوكنه ـ شيخ علي طوسه ـ حليمه جان

3) كرتوم ـ علي شاه رود ـ اغوزبن

4) كلوزن ـ چال سراكي ـ خوش آب خوره ـ نوده ـ مرجان آباد

5) ـ فتكوه ـ استلخ جان ـ شيركوه ـ توتك بن ـ شهران

In Rahmed âbâd wohnen folgende Stämme: Taife-i-Hakem, Pir-aslû, Duganlu, Walilu, Dschamanlu, Karkanlu;[1]) alle sprechen kurdisch, tatisch, gilekisch, theilweise auch persisch. Sie bewohnen die Dörfer: Kelâja, Aliâbâd, Sandas, Hakem neschim, Diwerûd[2]) und einige andere.

Mendschil (منجيل), im Gebirge, nahe der Vereinigung des Schahrûd und Kyzal uzen, berühmt durch seine Olivenwaldungen, wird zu den Dörfern des Gebietes (ولايت) der Amarlû (عمارلو) und Baba-mansur (بابا منصور) gezählt. Diese Stämme wurden unter Schah Ismael aus der Türkei (روم) nach Gilân übergesiedelt, und haben, wie es scheint, denselben Landstrich inne, wo früher die Sekte der Assassinen hauste[3]).

Die Amarlû sind in folgende Stämme getheilt: Taife Walikhan, Bischanlu, Schahkalanlu, Mahmudlu, Tschaggalanlu, Tschakhamlu, Titikanlu, Mirza khanlu, Taife-i-kâzim und Nauruzkhan Bakulikhan, Kabbe keranlu, Mendschililho-bodarlu, Schamkanlu[4]).

Den Amarlû und Baba-mansur gehören die Dörfer: Lûschan, Name kuran, Khulkhob, Kelûrdere, Sengerûd, Sukure, Parabar, Pokdigde, Uskubun, Dschirinde, Mijane-kuschk, Ajnide, Biwerzin, Juknnem, Nawe, Kharpu, Wije, Lâje, Kelischam, Anbawe, Azkharkumbarsse, Nasch, Puschte kâlân, Nuh-dih, Gilankesch, Talâku, Lijâwal, Masch mijan, Kijasch, Watal, Tschamal, Kupul, Sibin, Girdewische[5]).

— کما آباد — پشت خان — رودخانه — کلوس فروش — کوشکچان
— کلشتر — ونایه — کلدیان — طلابر — کل ورز — فنلک — نصفی
خرزه ویل oder خرزه بیل

1) طایفهٔ حاکم — پیراصلو — دوغ کانلو — ولیلو — جمع کانلو —
قرخ کانلو

2) کلایه — علی آباد — حاکم نشین — سندس — دیورود

3) Vgl. v. Hammer, Geschichte der Assassinen.

4) طایفهٔ ولیخان — بیشانلو — شاه قلانلو — محمودلو —
طایفهٔ کاظم خان — میرزا خانلو — تیتی کانلو — چاخم لو — چقلانلو
— نوروز خان باقلی خان

5) لوشان — نمه کوران — خولخواب — کلوردره — سنگرود —
— میانه کوشک — چیرن ده — اسکوبن — پاکده — پاروبار — سوکوره
— لایه — ویجه — خرپو — ناوه — نوکنم — بی ورزین — عین ده
— نه ده — پشته کلان — ناش — ازخرکام برسه — انبوه — تلشم

Stämme von Baba Mansur amarlu (بابا منصور عمارلو?): Zikawar, Kuwart, Keschnerüd, Tutektschal, Tijan descht, Kakustan, Kirwa, Pascham, Dalnak, Tschelwaschk, Petel, Kemal-de, Narende, Kurerüd, Zarde-käsch, Descht-rez, Tehmuraz-âbâd, Kenkeri, Kulâh-dschub, Kukedschin, Teskin [1]).

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt; die Bewohner treiben Ackerbau und Viehzucht; der Viehstand ist bedeutend. Landessprache ist Kurdisch, doch versteht man auch Gilänisch und Persisch. Im Gebiet der Amarlu zählt man mehr als 20 heisse Quellen, von denen eine die Eigenschaft besitzt, jedes Thier auf der Stelle zu tödten.

Die Khanschaft Schandermin (شاندرمین) nördlich von Masul, vom Haff Murdâb bis an das Gebirge, 1 Fars. breit und 7 Fars. lang, hat folgende Dörfer:

Biten oder Bitam, Umal, Uljam, Tschamuschtudschan, Schahschi, Isozoe? u. a.

Die Dörfer sind in Jailak und Kischlak getheilt. In Kriegszeiten stellt Schandermin ein Contingent von 150 Tufenktschi.

Die Khanschaft Talüsch-dulâb und Gildulâb, an der Küste des Murdâb und des Meeres, 4 Fars. lang und bis an das Gebirge 7 Fars. breit, mit folgenden Flüssen:

In den Murdab münden:

Malek-khale, Bedschar-khale, Ketschelek, Sefi-khale, Schil, Kergân [2]).

In das Meer münden:

Milärûd, Amur-kend, Schefa-rûd, Sendijan, Naukende, Aladscham oder Alakam, Semher-tschale oder Simbarkhale, Dunja tschal (an der Grenze der Khanschaft Asalüm) [3]).

Zu Talüsch dulâb gehören die Dörfer: Pare-sar, Khalkhaljan, Kedustan, Urdedschan, Tschekn, Tscharotsch, Mazupuscht,

---

ـ واطل ـ کیاش ـ ماش میان ـ لیاول ـ طلاکو ـ کیلان کش
کردوینشه ـ می تون ـ کیل ـ جمل

1) زکام ـ کوورط ـ کشنه رود ـ توتك چال ـ تیجان دشت ـ کاکوستان ـ کیروه ـ پاشام ـ دق نتك ـ چل واشك ـ پتل ـ کمال ده ـ نارن ده ـ کوره رود ـ زرده کش ـ دشت رز ـ طهمورث آباد ـ ککری ـ کله جوب ـ ککه چین ـ تسکین

2) ملك خاله ـ بجار خاله ـ کچلك ـ صفی خاله ـ شیل ـ کرگان

3) ملارود ـ عاشور کند ـ شفارود ـ سندیجان ـ نوکنده ـ آله کلم ـ سیمبر خاله ـ دنیا چال

Darihwoz, Rischan, Punal; Pain-punal zwischen den Fl. Tschapser und Schefarûd, Residenz des Gouverneurs; — Alan, Galysch-mahalle, Bischesara, Sijahil, Duran-mijane-rudkhan, Sarak, Deschtemin, Schir-betschepir-Imâmzâde, Tscharbade [1]) u. a. —

Als Jailyk sind bekannt:

Waska, Parkam, Minerûd, Seragili, Ranschande, Areweschit, Baran, Amirekuh, 100 Häuser, Tawila-guwan, Kule, Deschte-daman, Arutschul, Sinde oder Sinde-de, Rinatsch, Ispit, Arustan, Rengâb, Barzeguh, Abikenar, nahe bei Tschapud, wird Mahall genannt; Sangesar, Khoschabar [2]), im Gebirge, vom Stamm Khoschabar bewohnt, von dem in Talûsch-dulâb 250 Familien leben, unter ihnen 30 Familien, die aus Schiraz eingewandert sind; sie bekennen sich zur Sunnet.

Zu Gil-Dulâb gehören die Dörfer: Tschabedschar, Tschengiran, Darsera, Giletschalân, Sejd-Scharefscho, mit Imâmzâde; Schanepawer, in der Nähe Ruinen eines alten Thurmes; Sijawezan, Kätschilek, Sekam, Rudbar-sera, am Fl. Tschapser und am Fusse des Gebirges; Taremsera, Scheikhsera, Ademsera, Sasansera, Läktarsera, Sijahuläsch, Rizwande-garibe-bende, Rudpuscht, Mamdukan, Rusar, Khimesera, Aschurkend, Schefarûd, Beg-zade-mahallä, Sendijan, Scheschkuh, nahe der Küste am Schefarûd, Alkam, Simbarkhale, am Fl. Simbarkhale, Naukende, am Fl. Naukende, Dunjatschal [3]), an der Grenze von Assalim.

---

1) — چکو — ارده جان — که دوستان — خلخالیان — پردسر
کالش — الان — دوتیل — ریشان — دروواز — مازوپشت — چارزیج
— سرك — دوران میان رود خان — سیاه بیل — بیشه سرا — محله
چارواده — شیر بچه پیر امام زاده — دشت مین

2) اروشت — روشن ده — سرا کیلی — میله رود — پارکام — واسکا
اروچول — دشت دامان — کوله — توله گووان — امیرکوه — برن
رنك آب — عروستان — اسپیت — رنیاچ — سندده oder سنده —
خاشابر — سنکسر — اب کنار — برزه کوه —

3) سید شرف — کیل جالان — دارسرا — چنکیران — جابدجار
— رودبار سرا — سه کلم — کچلك — سیاوزان — شانه پاور — شاه
سیاه — لکتارسرا — ساسان سرا — آدم سرا — شیخ سرا — طارم سرا
— روسر — ممدوکان — رودپشت — رضوان ده غریب بنده — پولاش
— سندیان — بك زاده محله — شفارود — عاشورکند — خیمه سرا
دنیاچال — نوکنده — سیمبرخاله — آلکام — شاشکو

In Talüsch-dulab und Gil-dulab zählt man im Ganzen 2849 Häuser mit einer Bevölkerung von 14644 Köpfen, 45 Imâmzâde und Asitane, 5 Buka, 26 Mühlen. Die Bewohner von Talüsch-dulab sind zum grössten Theil Sunniten, die von Gil-dulab hingegen Schiiten. Im Kriege muss Talüsch-dulab 150 Mann Tüfenkdschi Contingent stellen. Die Bewohner von T. sind als gute Schützen berühmt und man sagt, der Khan könne jeder Zeit 5000 Mann Schützen aufstellen. Ackerbau und Viehzucht sind bedeutend; Weizen wird jährlich im Durchschnitt 58,000 Halwar erbaut, Honig 600 Batman, Seide 2515 Batman. In Talüsch wird türkisch, gilanisch und theilweise auch persich gesprochen.

Die Khanschaft Asalim (اسالم) 2 Fars. breit, 10 Fars. lang, bis Khalkhal, hat folgende Dörfer: Gigoser, Khalesera, Alalan Nawarûd, mit einem Fl. desselben Namens und einem Markte, der Sonntags gehalten wird; Kisam, Lâtaj, Kijasora, Residenz des Khan; Kule-sera, Taky [1]).

Als Jailak sind bekannt: Nau, Lûmîr, Allâ-dil [2]).

Gesammtzahl der Häuser in Asalim 791; Einwohner (Talysch und Gilèken) 4240, zum grössten Theil Sunniten; stellen 50 Tüfenkdschi Contingent. — Weizen erntet man jährlich 25,000 Halwar, Honig 550 Batman, Seide 150 Batman (geringe Qualität).

Die Khanschaft Kerganrûd (كركان رود) an der Küste, 8 Fars. lang, bis an den Karasu oder die Grenze des Kreises von Astara, hat folgende Dörfer: Wazne, Nemir, am Fusse des Nemirtag oder Kuh-nemir, mit dem Flüsschen Nemir; Tschuwar, Hawik, Burmesera, Schilewar, am See Peläsli (پلاسلی); Khatibsera am Fusse des Gebirges und einem Flüsschen, hat ein Imâmzâde des Mir-azîm (مير عظيم); Lisar, am Fusse eines Berges auf dem ein Thurm steht; Heradescht, Mamdewar, Kalâbun, Darekari, Khodscha Karilalâ, Puschte, Dschimikuh, Girdab-uzen, Nawân, Surepuscht, Tul-gilân, Schakär-descht, Rik (Kischlak des Khan von Kerganrûd), Tulerûd, Tschulendan, Kube-kari, Renk-resch-khane, Sideki, Taki, Dschukendan, Hinduakeran, Kurdebidschar, Kelfarûd, Hijan, Khadsche Kari-pain, Tulredsch, Aradescht, Turepuscht, Naalki, Galysch. Scheban [3]), Nolband

---

1) كيكاسر — خال سرا — الالان — نوارود — كسم — لاتاج —
كياسرا — كوله سرا — تاكی

2) نو — لومير — اللاده

3) وزنه — نمير — چوار — حويك — بورمسرا — شلوار —
خطيب سر — ليسار — هرادشت — ممدوار — قلعه بن — دره كاری
— خواجه كاری بالا — پشته — جميكوه — كرداب اوزن — ناوان —
سوره پشت — طول كيلان — شكر دشت — ريك — طول رود —

(mit einer Asitane des Suldan Seinaki?), Kakhrud, Khatifsera (oder Khalesera oder Gil-sera), Khewir, am Ufer des Fl. desselben Namens und nahe der Küste; Kergaurûd, nahe der Küste.

Jailak: Ak-ewlar (Jailak des Khan), dazu gehören die Dörfer: Mijan-kuh, Schalewesch, Rezan, Marjan, Dizko, Kurmar, Utaksarâ, in denen allen Viehzucht und Weizenbau betrieben wird; — Deran, Tilar, Tschuran, Alakesch, Dakhlakuni, Wil, Howesku, Gemüschtun, Atischkesch, Sakht-dere, Dasch baschi, Lipan kesch, Ader baidschan (?), Tekri, Gendschkhane.[1])

An der Küste von Asalim bis an die Grenze von Astara sind die Flüsse: Kelfarûd, Hinduakeran, Tulerûd, Taki, Amaldschu, Kerkaurûd, Puschte, Handschakari, Pulkehuwi, Kuzek, Kumbildschu, Sardabkhale, Kide-dahane, Mamdewar, Lisar, Puresera, Khatibsera, Schilewar, Hewik, Hanseni, Ischuwar, Nemir, Rudkhane-kutschik, Dschilwand, Lundebil, Hadschekeri, Astara;[2]) im Ganzen 72.

Gesammtzahl der Häuser im Gebiet von Kergarûd, 6995, 15 Imâmzâde und Asitane; Einwohner — Talûschi (Sunniten), Gileki (Schiiten): 41,380; unter ersteren auch Türken, die aus Ardebil und Khalkhala übergesiedelt sind. In fast allen Dörfern finden sich einige Familien des Stammes Galûsch (کالش); aus den Steppen Ardebil und Mugeru ziehen jährlich 5000 Familien nach den Jailaks von Kergaurûd; Produkte sind: Weizen, 195,000 Halwar, Gerste,

---

— تالی — سیاه کی — رنگ رش خانه — بوخمه کاری — حولانداں
خواجه — حیان — کلفرود — کردیق جار — هنده کران — جوکندان
— نعلکی — طوره پشت — ارانشت — طول رج — کاری باین
شیان — کالش

1) آق اولر — میان کو — شله وش — رزان — مرجان — دیزکا —
— کومار — اوتاق سرا — دران — تیلار — چوران — آله کش —
دخل لاکونی — ویل — هاورکو — کامیش بون — آتش کش — سخت
دره — داش باشی — لپان کش — آدر باجان (؟) — تکری — کنج خانه

2) کلفرود — هنده کران — طول رود — تاکی — عمله جو —
کرگان رود — پشته — خواجه کاری — پلنگ عنوق — قوزک —
کنبیل جو — سرداب خاله — کیده دهنه — شالب دهنه — ممدوار
— لیسار — بوره سرا — خطیب سرا — شاه وار — هویک — عنزق —
جوار — نمیر — رودخانه کوچک — چلوند — لوندویل — خواجه
کاری — استارا

15,000 Halwar; Honig, 2500 Batman, Wachs, 250 Batman; Talg, 1500 Batman, Butter, 150 Halwar; Käse 1500 Halwar, Wolle 225 Halwar, Seide 75 Batman.

Die Abhängigkeit der Talisch von dem Statthalter von Gilân ist nur nominell, die Bergbewohner gehorchen ihren Khanen und stellen nur ein Contingent von Tüfenkdschi.

Zwischen Kergunrûd und Russland ist das Gebiet von Astara (استارا).

Das Dorf Astara liegt am Meere an der Mündung des kleinen Flüsschens Astara, gegenüber dem russischen Zollhause. In dem Dorfe sind gegen 30 Magazine zur Aufbewahrung der Naphta-Schläuche. Die Einwohner des Gebiets treiben Ackerbau. Der Handel wird hauptsächlich mit Astrachan und Baku betrieben.

Enzeli wird Stadt genannt, besteht aber eigentlich aus zwei einander gegenüber liegenden Dörfern an der schmalen Meerenge, welche das Haff Murdâb mit dem Meere verbindet. Die berühmte Festung besteht aus einem zwei Stockwerk hohen Thurme an der einen Seite und zwei unbedeutenden Schanzhügeln an der andern Seite der Meerenge, mit 16 Kanonen und angeblich 155 Mann Besatzung. Der Ort ist schlecht gebaut und hat 353 Häuser, 3 Moscheen, 3 Takie und 2 Bäder. Die Einwohner fertigen vorzugsweise Schilfmatten; sie gehören zwei verschiedenen Stämmen an, Surkhi (سرخی), die unter den Sefiden aus dem Dorfe Surkhek (سرخك) aus Semnan (سمنان) einwanderten und dem Stamme Usta-Mohammed-Riza. Die Sprache ist gilânisch, türkisch und persisch. Die kleine armenische Gemeinde, von 34 Seelen, in Enzeli hat ihren eigenen Geistlichen. Die Rhede von Enzeli ist eine der gefährlichsten an der ganzen Küste. — An der westlichen Seite des Murdâb liegen die Dörfer: Beschm, Sejde-rauschan, Kupurtschal, an der östlichen Seite Sausar und Kazyan.

Die Gesammzahl der Dörfer in der Provinz Gilân beläuft sich auf 1250, der Einwohner auf 279,600; die Einkünfte betragen 204,382 Tumen. Der Reichthum der Provinz besteht vorzugsweise in Seide und Oliven. Den Ertrag der Seide kann man auf 4000000 Rubel Silber schätzen.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Nachtrag

zu der Abhandlung „Scha'râni und sein Werk über die muhammadanische Glaubenslehre“ [1]).

Von

G. Flügel.

Die nähere Ansicht des Dresdner Codex Nr. 392, welcher das von Scha'râni mitten im J. 967 (Frühjahr 1560) vollendete und in ein Vorwort, sechzehn Capitel und ein Schlusswort getheilte Werk لطائف المنن والاخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله تعالى على الاطلاق enthält, führte mich Bl. 23 r auf die von ihm selbst mitgetheilte Liste seiner bis dahin abgefassten Schriften. Da er diese wahrscheinlich mehr oder weniger genau nach der Zeit ihres Erscheinens ordnete, so wäre neben ihrer bis zu jenem Jahre gegebenen Vollständigkeit ihre Reihenfolge gesichert, was literarhistorisch immerhin nicht ohne Werth ist. Scha'râni nennt die لطائف eine Selbstbiographie مناقب نفسه und vergisst nicht nach seiner Art zu bemerken, dass er in dem grössten Theile dieser Schriften, welche sich vorzugsweise mit dem Gesetz beschäftigen, zuerst einen völlig neuen Weg eingeschlagen habe وغالبها ابتكرته ولم اسبق اليه (i. e. الكتب). Es sind folgende:

1. البحر المورود فى المواثيق والعهود, jene Schrift, welche den in der Abhandlung erwähnten Tumult in Kahira hervorrief.

2. كشف الغمّة عن جميع الامّة, eine insofern eigenthümliche Traditionssammlung, als sie nach der Reihenfolge der Capitel in juristischen Handbüchern geordnet und auf Beweise der vier orthodoxen Secten beschränkt ist, ohne sich um die zu kümmern, welche zuerst eine Tradition ans Tageslicht zogen oder bekannt machten, dagegen aber jeden Anhänger der orthodoxen Secten

---

1) S. Zeitschrift Bd. XX, S. 1 flg.

erwähnt, der zuerst einen Beweis auf sie begründete [1]). Die Reinschrift vollendete er in Kahira im Anfange des Raǵab 936 (Sept. 1529).

3. المنهج المبين في بيان ادلّة المجتهدين, gleichsam ein Supplement zum vorhergehenden Werke, indem der Verfasser hier die dort erwähnten Traditionen auf die Männer zurückführte, welche sie überlieferten.

4. البدر المنير في غريب احاديث البشير النذير, eine von Ḥâǵî Chalfa nicht erwähnte Schrift, deren Inhalt durch den Titel zur Genüge gekennzeichnet ist.

5. مشارق الانوار القدسية في بيان العهود المحمّديّة, eine von Scha'rânî selbst als werthvoll كتاب نفيس bezeichnete Schrift, welche alle vertragsmässigen Verpflichtungen enthält, die von Muḥammad den Gläubigen auferlegt worden sind. Ihm liegen Ueberlieferungen zu Grunde, welche zum Guten auffordern und vom Bösen abschrecken, also in zwei Theilen darüber handeln, was die Menschen nicht thun, um Verbotenes zu meiden, und was sie nicht thun, um Gebotenes zu verrichten. — Ihre Vollendung fällt auf den 28 Ramaḍân 958 (Ende Sept. 1551). Vgl. den Wiener Handschriften-catalog III, S. 389 flg.

6. لواقح الانوار القدسية في مختصر الفتوحات المكيّة, ein Auszug aus Ibn al-'Arabî's „Mekkanischen Eröffnungen", vollendet im Ḏû 'lḥiǵǵa 960 (November 1553).

7. قواعد الصوفية Grundregeln für die Sûfî.

8. قواعد الزركشي, ein Auszug, welchen Scha'rânî aus den Grundregeln über die abgeleiteten oder praktischen Rechtssätze des im J. 794 (1392) gestorbenen Scheich Badr-ad-dîn Muḥammad Bin 'Abdallâh az-Zarkaschî verfasste.

9. منهاج الوصول الى علم الاصول, eine Vereinigung des gerühmten Commentars, welchen der im J. 864 (beg. 28. Oct. 1459) verstorbene Ǵalâl-ad-dîn Muḥammad Bin Aḥmad al-Maḥallî zu Tâǵ-ad-dîn 'Abdalwahhâb Ibn as-Subkî's (starb 771 = 1369/70) جمع الجوامع über die Grundlehren des Rechts herausgab, mit den Glossen, welche der im J. 907 (1501/2) verstorbene Kamâl-ad-dîn Muḥammad Bin Muḥammad Ibn Abî Scharîf zu jenem Commentar geschrieben hatte.

---

1) Nominî im Ḥâǵî Chalfa V, S. 210 Z. 9 der Uebersetzung ist in minime zu verwandeln.

10. اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الاكابر, das von mir in der Zeitschrift ausführlich behandelte Werk.

11. الكتاب المصون في علم كتاب الله المكنون, eine in echt muhammadanischem Geiste auf den wunderbaren Inhalt des Korans gegründete Schrift, die nicht weniger als dreitausend Wissenschaften herausklügelt, welche in seinen Suren verstreut sich vorfinden sollen.

12. طبقات الصوفية, die Classen der Sufi von Abû Bakr an bis zum Schluss des J. 960 (1552). Er gab diesem Werke den besondern Titel لواقح الانوار في طبقات السادة الاخيار und trug es vorzugsweise aus frühern Schriften desselben Inhalts zusammen, wählte aber im Ganzen nur 442 Individuen als solche heraus, welche Andern als Muster dienen konnten und Aussprüche thaten, die den ersten Standpunct الطريقة und den dritten d. h. höchsten eines wahren Sufi الحقيقة berührten. Auch finden sich mehrere seiner Zeitgenossen darunter, mit denen er freundschaftlichen Umgang pflog.

13. مُفْحِم الاكباد في بيان مواد الاجتهاد, sich über die Bedingungen verbreitend, welche zum Grade eines wahren Muǵtahid führen.

14. لواقح الخذلان على كل من لم يعمل بالقرآن mit einem aus dem Titel erklärlichen Inhalt.

15. حدّ الحسام على من اوجب العمل بالالهام, gegen falsche Propheten gerichtet, die für um so gefährlicher dargestellt werden, als diese durch الالهام vermittelten Eingebungen der Sufi zu wissenschaftlichen Beweismitteln dienen.

16. التتبع والفحص على حكم الالهام اذا خالف النصّ, eine weitere Erläuterung der vorhergehenden Schrift, gerichtet gegen solche, deren vermeintliche göttliche Offenbarungen durch الالهام im Widerspruch mit den ausdrücklichen Worten des Koran stehen.

17. البروق الخواطف لبصر في عمل في الخوانف, in welcher Schrift Scha'rânî eine unter den Augen seines Scheichs 'Alî Marṣafî zugebrachte eintägige Einsamkeit zu schildern scheint.

18. الانوار القدسية في معرفة رسالة الانوار في آداب العبودية oder آداب العبودية in ein Vorwort, drei Capitel und ein Schlusswort getheilt und über die العبودية genannte Art Gottesdienst handelnd. Vgl. die Abhandlung S. 41 Anm. 57.

19. كشف الحجاب والران عن وجه اسئلة الجان, vorzugsweise

über die sufische Vereinheitung mit Gott في التوحيد handelnd. S. ebenda S. 3.

20. فوائد القلائد في علم العقائد, über die Glaubensartikel.

21. الجواهر والدرر, eine Monographie, in welcher Scha'rânî zusammenstellte, was er an wissenschaftlichen und geheimnissvollen Aussprüchen von seinem Meister 'Alî al-Chawwâs gehört hatte. S. ebenda S. 1.

22. الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر, eine Auswahl, die er aus dem vorhin unter 6. erwähnten Auszuge aus Ibn al-'Arabî's Mekkanischen Eröffnungen auf Bitten mehrerer Scheiche in Kahira unter Gesichtspuncten veranstaltete, über welche uns Ḥâǵi Chalfa (IV, S. 383) aus dem Werke selbst das Nähere berichtet.

23. كتاب الاقتباس في علم القياس, dessen Inhalt sich aus dem Titel ergiebt.

24. تنبيه المغترين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر, ein Nothschrei über die Gegenwart angesichts der vergangenen bessern Zeiten. Er zeigt hier, wie die Gefährten Muḥammad's, deren Nachfolger und gläubig handelnde Gelehrte ein ganz anderes Lebensbild bieten und Zeichen einer Religiosität hinterlassen hätten, von denen jetzt wenig mehr zu erblicken sei.

Am Schluss dieser Aufzählung bemerkt Scha'rânî, dass er auch noch Anderes geschrieben, das hier Erwähnte aber eine grössere Verbreitung in den Ländern des westlichen Afrika wie unter den Arabern وذلك مما سارت به الركبان لبلاد التكرور والعرب gefunden habe.

Bemerkungen
zu Ǵaubarî's „entdeckten Geheimnissen" u. a.

Von

Prof. Fleischer.

Herrn Professor *de Goeje's* höchst dankenswerther Aufsatz über das uns zuerst durch Herrn Dr. *Steinschneider* näher bekannt gewordene wunderliche Buch, Bd. XX S. 485 ff., veranlasst mich zu einigen Bemerkungen.

Dr. Steinschneider nennt nicht, wie S. 486 Z. 22 u. 23 angegeben ist, Ǵaubarî's jambisches Gedicht über die Geomantie, علم الرمل, „einen Vers über die Punktirkunst", sondern unterscheidet Bd. XIX S. 571 vorl. u. l. Z. den von Ǵaubarî aus jenem

Gedichte angeführten Vers ausdrücklich von dem Gedichte selbst. Wenn Prof. de Goeje weiterhin dem Ausdruck „Punktirkunst" für علم الرمل die wörtliche Uebersetzung „Sandkunst" entgegenstellt (S. 496 Z. 17, 21 u. 22), so sind Sprachgebrauch und Verständlichkeit entschieden auf Dr. Steinschneiders Seite; s. Catal. libb. mss. Bibl. Senat. Lips. S. 394 Col. 1 u. 2, S. 424 Col. 1 Z. 17 ff.

S. 489 Z. 17 ist die Lücke im Verse wohl durch فنظّمت auszufüllen, wozu تنظيما den Inf. absol. bildet: „seine Schriftblätter (d. h. die Blätter, auf welchen die ihm zu Theil gewordene Offenbarung aufgezeichnet ist) enthalten die Aussprüche Gottes gleich Perlen an einander gereiht."

Gegen die S. 490 Z. 1—5 ausgesprochene Meinung, die Bedeutung von نواميس, Geheimkünste, lasse sich nur daraus erklären, dass نواميس افلاطون, Plato's Schrift über die Gesetze, wegen des vielen Bildlichen und Räthselhaften in ihr gleichbedeutend geworden sei mit „Räthselsprüchen Plato's", erlaube ich mir auf das zu verweisen, was Bd. XII S. 701 u. 702 Anm. 3 von der Zwitternatur und der doppelten Bedeutungsreihe des proteusartigen Wortes ناموس gesagt ist. Das Gaukler- und Gaunerwort ناموس, „List, mit der man insgeheim und hinterrücks operirt", kommt nicht von νόμος, sondern vom ächt arabischen Verbalstamme نَمَسَ, geheimhalten, her. Für كَثُرَ S. 491 Anm. 1 Z. 7 schlage ich كَثُرَ vor, wörtlich: „als der hinsichtlich seiner aufgeregte Staub viel geworden" d. h. die Aufregung in Betreff seiner auf einen hohen Grad gestiegen war.

أَحْرَف S. 495 Z. 10 ist in freierer Weise als Elativus von مُحارِف S. 494 Z. 5 v. u. gebraucht, also nicht „der grösste Betrüger", sondern = اشدّ الغباوة oder اشدّ الحماقة, der grösste Dummkopf; s. *Rosen*, Elementa persica S. 49, wo dasselbe Geschichtchen in anderer Fassung erzählt ist mit dem Stichworte احمق.

Die Textentstellung S. 500 Anm. 1 Z. 4 v. u. beschränkt sich wahrscheinlich auf den Wegfall von في الباطن zwischen و und النواميس. Durch Wiederherstellung dieser beiden Worte wird das zweite Glied des Gegensatzes, in Uebereinstimmung mit der allgemeinen Ankündigung Z. 5 v. u., vervollständigt und Logik und Sprachgebrauch zufrieden gestellt. Die verderbte Stelle aus Hariri S. 501 Z. 6 v. u. lautet bei diesem selbst, 1. Ausg. S. 303 u. 304:

فرّقته منزلة الفضْل، وسحلت الذيل على مخارق النِّيل،

نعمروا (d. h. نَعْمِرُوا) S. 506 Z. 23 ist eine hier allerdings auffällige magrebinische Vulgärform für نَعْمِر; s. Bd. XVIII S. 339 Z. 6—5 v. u.

تخبيته S. 507 Z. 1 verwandle man in تَخْبِئَتَه (Inf. von خَبَّأَ, später خَبَّى) und الرخمة S. 507 Z. 7 in الزَّخْمة. Letzteres Wort ist das arabisirte pers. زَخْمَه, von زَخْم Schlag, daher ursprünglich überhaupt Schlägel, Werkzeug zum Schlagen; dann wie *πλῆκτρον* von *πλήσσειν* besonders Stäbchen zum Schlagen eines Saiteninstruments oder Bogen zum Streichen desselben; hier Zauberstäbchen, baguette.

Diese Bemerkungen, für die ich vor Allem die Zustimmung Herrn Prof. de Goeje's selbst zu erlangen hoffe, mag sich ein Bedenken anschliessen gegen das von Herrn Prof. Dozy Bd. XX S. 621 über سُرَى القَيْن in Müller's Beiträgen zur Geschichte der westlichen Araber, S. ٥٢ l. Z., ausgesprochene Verdammungsurtheil. Die „Nachtreise des Schmidtes" war bei den Arabern sprüchwörtlich, und wenn sie auch bei Maidânî, Arabb. provv. I S. 60 Nr. 155, scheinbar mit einer andern Bedeutungswendung vorkommt als an der bemerkten Stelle, so fragt es sich doch, ob nicht auch die letztere den Sinn zulässt, dass die Reise des Schriftstellers nach 'Irâķ, wie jene sprüchwörtliche des Schmidtes, zwar zeitig beschlossen und angekündigt, aber durch diese und jene Zwischenfälle verzögert und aufgehalten worden sei.

Schliesslich noch ein Beitrag zu dem mehrmals, zuletzt Bd. XX S. 611 u. 612 besprochenen arabischen Reim-â. Dass der im Mufaṣṣal S. ١٣١ drittl. Z. angeführte Vers:

لَعَمْرُكَ ما أَدْرِى وإِنْ كُنْتُ دارِيا بِسَبْعٍ رَمَيْنَ الجَمْرَ أَمْ بِثَمانِ

in dieser Form ächt ist, erhellt aus den in Abulbaķâ's Commentar (Ms. Ref. 72, S. 619 Z. 13—15) dazu angeführten vorhergehenden Versen aus der betreffenden Ķaṣîde des 'Umar bin Abî Rabî'ah mit dem Reime ـــانِ. Nichtsdestoweniger hat die Bulaker Ausgabe der Alfiah vom J. d. H. 1252, S. ٢٣ vorl. Z., und danach die Dieterici'sche S. ٢٥٩ Z. 4 denselben Vers mit بثمانيا am Ende, auf داريا reimend, was in Verbindung mit dem früher darüber Beigebrachten wenigstens soviel beweist, dass man später kein Bedenken trug, dem Reime sogar in angeblich mustergiltigen Versen dieses Opfer zu bringen. Auch *Freytag*, Darst. d. arab. Verskunst, S. 506 Z. 8, hat schon ein unzweifelhaftes Beispiel von diesem Reim-â.

Note zu den „Bemerkungen" Bd. XX, 446.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

In Form einer Frage sprach ich (s. Bd. XX, S. VII.) die Meinung aus, dass gewisse in den Aramaismus aufgenommene Wörter aus unbekannter Sprache von Ureinwohnern Syriens herstammen. Wenn nun Hr. Dr. Perles die angeführten Beispieles ihres Ortes einzuweisen versucht, so sei es mir zu sagen gestattet, wie weit seine „Beantwortung" mir genügt hat.

Betreffend das erste Wort, bin ich nicht im Falle, zwischen den Lesarten חלבשש und חלבסס (*ἕλκωσις*) und für die erstere zu entscheiden, bekenne mich vielmehr für die beigebrachte zweite Hrn. Perles zum Danke verpflichtet. Weniger will mir einleuchten, dass אירס das lateinische virus sei, in welchem ja schliessendes s nur dem Casus, nicht dem Thema eignet. Ich bezweifle sehr, dass demselben sich noch, wie in אירסא geschieht, der Art anfügen konnte. ܐܛܘܦܣܐ = *τόπος* beweist nicht, denn hier wie in ܐܣܛܘܟܣܐ (*στοιχεῖα*) und ܐܣܛܘܠܐ dient ܐܣ, um eine zusammengesetzte Sylbe zu schaffen. — אכרים ferner soll nach Perles nicht Russ, sondern als = *χρῶμα* Farbe im Allgemeinen, nicht bloss schwarze bedeuten: — ich wünschte, es wären Beweise beigebracht. Jer. 8, 21. 14, 2. wird קָדַרוּ mit אתחפיאו אפי (הון) אכרים אוכמין כקדרא übersetzt: soll das heissen: mein (ihr) Antlitz ist mit Farbe bedeckt, schwarz wie ein Topf?

Die Combination von gushpanqa mit *σφραγίς* überlasse ich ihrem Schicksal, und erlaube mir schliesslich nur daran zu erinnern, dass die vier Vocabeln beispielsweise angeführt wurden und keineswegs die einzigen ihrer Klasse sind. Wohin thut Hr. Perles die Wörter אַגְנִין (Becher), אַבְטִירָא (Schritt), דַּרְגֵּשׁ (Bette), כַּכָּא Zahn, ריסל (Fürst) und so viele andere?

Zur Topographie des alten Jerusalem. I.

Von

Dr. F. Hitzig.

Wir wissen, wo ungefähr das „Wasserthor" zu suchen ist. Bisweilen wird die Bestimmung im Osten hinzugefügt (Neh. 12, 37. 3, 26.); wer vom Siloahteiche zum Tempel hinaufstieg, kam daran vorbei (Sukka 4, 9.); und kraft Neh. 3, 28. 32. folgten von ihm aus nordwärts das Ross- und das Schafthor. Das Wasserthor war

im Osten das südlichste, stand gegenüber einem ähnlich benannten westlichen, dem Quellthore, und wird wohl eben desshalb an den angeführten Stellen markirt als östliches.

Hervor geht nun ferner aus Hi. 29, 7. 2 Sam. 21, 12., dass, was man den רחוב (Freiplatz) einer Stadt nannte, ausserhalb des Thores gedacht werden muss; wirklich befindet sich Neh. 8, 1. ein solcher vor (לִפְנֵי) dem Wasserthor. An letztere Stelle nun knüpfen wir an. Ihr entspricht 1 Esdr. 9, 38., woselbst die bezüglichen Worte *ἐπὶ τὸ εὐρύχωρον τὸ* (für *τοῦ*) *πρὸς ἀνατολὰς τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος* zu schreiben sind. Das Wasserthor, kann nicht auch das heilige Thor heissen, ja selbst keines der Tempelthore so vor den andern vorzugsweise; aber auch V. 41. (= Neh. 8, 3., wo לפני הרחוב statt בָּרחוב verschrieben ist, heisst es: *ἐν τῷ πρὸ τοῦ ἱεροῦ πυλῶνος εὐρυχώρῳ*. Hier bietet nun Hülfe 1 Esdr. 5, 46., wo statt אל ירושלם Esr. 3, 1. umständlicher *εἰς τὸ εὐρύχωρον τὸ πρὸ τοῦ* (so anstatt *τοῦ πρώτου!*) *πυλῶνος τοῦ πρὸς τῇ ἀνατολῇ* geschrieben steht. Also am Platze von *ἱεροῦ* (קֹדֶשׁ) vielmehr *πρὸς τῇ ἀνατολῇ* d. i. קֵדְם. Allein so sagt man nicht: für Ostthor prägte der Sprachgebrauch שער מזרח aus (Neh. 3, 29.). Eben desshalb meinte der Uebersetzer 1 Esdr. 9, 38. 41 vielmehr קדש zu sehn; קדם aber, in dieser Verbindung unbrauchbar, da die Stadt ausser dem Wasserthor noch mehrere Ostthore hatte, ist verdorben aus פְּנִים.

Somit wäre der Freiplatz des Wasserthores vor dem Unverstand eines Abschreibers und eines Uebersetzers gerettet; und nun bietet uns Neh. 8, 16. noch einen zweiten רחוב des Thores Ephraims. Hier lasse ich einen jungen Freund reden, Hn. Vikar Kneucker von Kirchheim bei Heidelberg, der die Aussage geprüft und das betreffende Resultat gefunden hat.

„Der Vers handelt von dem Laubhüttenfeste der Juden im 7. Monate des Jahres 457., und lautet: — und sie machten sich Hütten, Jeder auf seinem Dach und in ihren Höfen und in den Höfen des Gotteshauses; auf dem Freiplatze des Wasserthores und auf demjenigen des Thores Ephraims. Die erste Vershälfte ist klar, desto auffallender die zweite. Warum nur an diesen beiden Thoren, und warum gerade an diesen? Warum nicht auch z. B. am Thalthor, das doch ebenfalls eine Hauptpforte war? Die LXX weichen hier sehr stark vom hebr. Texte ab, sie schreiben: *καὶ ἐν πλατείαις τῆς πόλεως καὶ ἕως πύλης Ἐφραίμ*. Indess dieser Text hängt in sich nicht zusammen, und ist in seiner zweiten Hälfte, die zum Ziele den Ausgangspunkt vermissen lässt, sinnlos, so sehr dass es dem Uebersetzer auffallen musste und er gewiss auf Abhülfe gesonnen haben würde, wenn ihm die Worte nicht im Grundtexte deutlich vorgelegen hätten. Hier bieten also LXX sicherlich den alten Text. Aber dann ist ebenso bestimmt ihre erste Hälfte unrichtig, eben weil richtig die zweite; und wie kann man von Freiplätzen im Plural,

d. i. Strassen der Stadt reden bei dem damaligen Zustande Jerusalems, das noch verwüstet lag bis zur Ankunft Nehemia's (Neh. 2, 3. 5. 17.)? Unser hebr. Text ברחוב gewährt einen erträglicheren Sinn. Von vorne herein aber verlangt ועד שער אפרים ein Correlat, und *τῆς πόλεως* der LXX, aber dessgleichen auch שער המים unsers hebr. Textes eine Verwerthung. Da nun רחוב שער המים zugleich eine *πλατεῖα τῆς πόλεως* ist, und diese weitern Begriffes auch den רחוב שער אפרים mit umfassen kann, so sind wir damit in den Osten ausserhalb der Altstadt gewiesen. Hier aber findet sich wirklich eine *πλατεῖα τῆς πόλεως*: die *φάραγξ πλατεῖα τε καὶ βαθεῖα*, welche sich im Osten vom Ephraimsthore um die Unterstadt herum und als enge Schlucht zwischen Zion und Ophel hin zum Wasserthor und hinab zum Thale Josaphats zieht. Wenn nun die Laubhütten der Juden sich dieses Thal entlang bis zum Ephraimsthor erstreckten, so haben sie wahrscheinlich — wie es auch natürlich erscheint — bei dem Wasserthor begonnen; und die ursprüngliche Textgestalt war ohne Zweifel folgende:

— וברחוב העיר משער המים ועד שער אפרים:"

Nachträgliche Bemerkungen zu Bd. XX dieser Zeitschr.

Von

Rabb. **Dr. Geiger.**

S. 156. habe ich zu עורתה ein Fragezeichen gesetzt, allein mit Unrecht. Die Samaritaner haben, wie mir Hr. Dr. Derenburg bemerkt, عورتا, nach Jakut Avarta, bei Farchi in Kafthor wa-Ferach f. 47 b עברתא, für die Grabstätte der alten Priester gehalten, wie sich in Liber Josuae und in den Annalen des Abulfath findet. Ich verweise jetzt auch noch auf Heidenheim's Vierteljahrsschrift Bd. I S. 122, Bd. II S. 216 und Anm. 4.

S. 157 ff. Die Ungunst, welche Juda bei den Samaritanern trifft, geht auch, doch abgeschwächt, auf B e n j a m i n über. Dieser Stamm war ja neben Juda ein Grundbestandtheil des judäischen Reiches und gleichfalls bei der Herstellung des zweiten jerusalemischen Tempels betheiligt. Juda gab, als der überwiegende Theil, dem Staate den Namen, und so trat Benjamin weniger hervor; das ihm ertheilte Lob brauchte daher nicht so ängstlich in das gerade Gegentheil umgedeutet zu werden, doch fand es immerhin eine Beschränkung. Weniger zeigt sich das im Segen Jakobs. Dort (1 Mos. 49, 27) setzt der Samaritaner עדי für עד; bei einem Worte, das in dem dort gebrauchten Sinne „Beute" selten und poetisch ist, für den Samar. aber ein Hapaxlegomenon war, mag ihn leicht der Unterschied in der Auffassung zu der Aenderung ver-

anlasst haben. Der Strich, den ferner der Sam. über יאכל setzt, deutet offenbar darauf hin, dass das Wort nicht in der gewöhnlichen Bedeutung „essen" zu nehmen ist, sondern in der mehr figürlichen: die Haut abziehen oder ähnlich (vgl. diese Ztschr. B. XVI S. 718 ff.). Der aramäische Samaritaner übersetzt die Stelle mit יסיף מטרי, also יאכל „er vertilgt", עדי hat er nicht verstanden und gibt es, wie er das unzählige Male mit einem unverstandenen עד thut, mit מטר „bis" wieder, dem er das Suffix der ersten Person anzufügen dennoch kein Bedenken trägt, Abu-Said jedoch mit يغنم الحلى, er plündert den Schmuck. Ob darin eine Absicht liegt, Benjamin als den widerrechtlich einen Vorzug sich Anmassenden darzustellen, will ich nicht entscheiden. — Weit entschiedener stellt sich die Absicht, das Lob Benjamins zu verkümmern, heraus in der Deutung, welche den von ihm im Segen Mosis (5 Mos. 33, 12) gebrauchten Worten gegeben wird. Aus ידיד ה׳ macht der Sam. יד יד ה׳, das erste עליו lässt er ganz zurük, so dass B. nicht ein Liebling Gottes genannt wird, der bei Gott (oder: bei dem Gott) sicher wohnt, sondern es heisst: die Hand (oder die Macht يد, قدرة) Gottes ruht sicher. Selbst חֹפֵף ist den Uebersetzern nicht ein Schützen oder Bedecken, sondern ein blosses Schweben ירפרף, يرفرف. Hier ist die Absicht offenbar, die Beziehung auf Jerusalem, welches innerhalb des benjaminitischen Gebietes lag, als heilige Gottesstätte zu verwischen.

S. 159 und 161. Interessant ist, dass derselbe Vorwurf, welchen die Samaritaner gegen die Juden erheben, von den Karäern gegen die Rabbiniten wiederholt wird. So sagt von ihnen Salmon ben Jerocham (bei Neubauer: Aus der Petersburger Bibliothek Note IX S. 111): ומא תרבוא נבי אלא יקאליא פיה מעני ברב מבא יקול שרחה

S. 523 Z. 10 lesen wir: schauet auf den Weg ܚܙܘ ܠܐܘܪܚܐ ܛܪ̈ܝܕܝܢ ܒܗ ܐܚܪ̈ܢܐ und kommen und drängen euch, vor ihnen euch zu entfernen. Diese syrischen Worte übersetzt Hr. Dr. P. Zingerle auf S. 526. „wie Andere darauf fortgetrieben werden". Allein ܛܪ̈ܝܕܝܢ ist hier nach der Bedeutung von מְטֻרָד oder מטריד in Mischnah und Gemara, auch Thargumim zu nehmen: gedrängt, d. h. beschäftigt, eilig (vgl. in Kürze J. Levy's chald. Wörterbuch Bd. I S. 318 f.), also: es sind auf ihm bereits Andere beschäftigt.

S. 550 f. und 556 f. Die Frage, ob ein im Mutterleibe gefundenes junges Thier auch später, wenn es völlig herangewachsen ist, opferfähig ist, macht nicht blos den Samaritanern Bedenken, sondern sie wurde auch von der pharisäischen Halacha verneinend entschieden. Der consequente spätere Pharisäismus versuchte zwar auch gegen diese Entscheidung Widerspruch zu erheben; allein während er bei dem gewöhnlichen Schlachtviehe seine Behauptung

so weit zur Geltung brachte, dass man für das im Mutterleibe gefundene Thier gar kein besonderes Schlachten für nöthig hielt, sondern durch das mit der Mutter vorgenommene Schlachten das Junge als ein an ihr haftendes Glied auch für zum Genusse tauglich erklärte: drang er bei dem Opferthiere mit seiner Theorie nicht durch. Aus den Bibelworten nämlich, dass das Junge sieben Tage sei תחת אמו „unter seiner Mutter" und erst vom achten Tage an zum Opfer tauglich sei (3 Mos. 22, 26), wird in Sifra die Bestimmung abgeleitet, dass das Junge zu irgend einer Zeit eine Mutter um sich gehabt, פרט ליתום, ausgeschlossen von der Tauglichkeit zum Opfer sei das (von Geburt an) verwaiste Thier. Was das sagen will, erklärt die Mischnah Bechoroth 9, 4: איזהו יתום כל שמתה אמו או שנשחטה „verwaist heisst ein solches Thier, das (zur Geburt kam, als) seine Mutter starb oder geschlachtet wurde" [1]), d. h. eben ein im Leibe der verendenden Mutter aufgefundenes lebendes Junges. Die Halacha erklärt ein solches also als untauglich zum Opfer. Der spätere Pharisäismus will diese priesterliche Bestimmung mildern; Josua will, dass wenn das Kind zur Welt gekommen, so lange noch die Mutter unzerstückt, die Haut noch nicht abgezogen ist, es wohl zum Opfer tauglich sei, es nicht in dem Sinne als geborene Waise betrachtet werde: אפילו נשחטה אמו והפשיטה קיים אין זה יתום. Dieselbe Bestimmung wird auf das Verzehnten des Viehes (3 Mos. 27, 32) übertragen; auch da soll das Verwaiste (und das noch nicht acht Tage alte wie das zur Seite herausgekommene auf unnatürliche Weise geborene Vieh) nicht mitgezählt werden. Dagegen soll nun Josua nach einer Ansicht in der Baraitha das, alle diese Thiere wohl mitgezählt wissen wollen. — Die Streitfrage blieb für Opfer, die nicht mehr Statt fanden, auf dem Gebiete der Theorie; für den profanen Fleischgenuss wurde das „verwaiste" Thier von dem späteren Pharisäismus durchaus als blosses Glied der Mutter betrachtet. Die Samaritaner jedoch halten wie Sadducäer und Karäer an der alten priesterlichen Halachah fest, so dass das „Verwaiste" zum Opfer untauglich, zum gewöhnlichen Genusse jedenfalls des besondern Schlachtens bedarf.

Frankfurt a. M. 28. Jan. 1867.

---

[1]) Dasselbe sagt, nur in etwas unpassendem Ausdrucke, die Lesart der Gemara 57a in der Mischnah: כל שמתה אמו ונשחטה ואח״כ ילדה „wenn die Mutter gestorben und (d. h. oder) geschlachtet worden und nachher geboren hat"!

Sibawaih's arabische Grammatik.

Von

Prof. Fleischer.

„Seit Jahren wünsche ich kein Buch mehr herausgegeben zu sehen als Sibawaih's Kitâb, dieses Grundwerk aller spätern systematischen Darstellungen der arabischen Grammatik". So schrieb mir Prof. *Nöldeke* im April 1866 auf die Nachricht, dass Herr *Hartwig Derenbourg*, ein Sohn des rühmlich bekannten Orientalisten Joseph Derenbourg in Paris, die Studien über das genannte Werk, die er schon daheim nach der von de Sacy in der Anthologie grammaticale beschriebenen und benutzten Handschrift der kaiserlichen Bibliothek begonnen, in Leipzig nach der Handschrift Nr. 403 des asiatischen Museums der St.-Petersburger Akademie fortsetze, in der Hoffnung, dereinst eine kritische Ausgabe des „Buches" veranstalten zu können. Mit den angeführten Worten hat Prof. Nöldeke gewiss den Wunsch jedes Fachgelehrten ausgesprochen; denn nach *Flügels* bahnbrechender Geschichte der grammatischen Schulen der Araber bedürfen wir vor Allem der unmittelbaren Einsicht in die Werke der ältesten arabischen Grammatiker, als Vorbedingung einer innern Geschichte der arabischen Grammatik selbst und einer sichern Erkenntniss der Gründe vieler materieller und formeller Eigenthümlichkeiten in der Behandlung dieser Wissenschaft, wie sie uns in späteren Werken vorliegt. Allerdings kann eine so umfängliche und schwierige Arbeit wie die von Herrn Derenbourg unternommene nur langsam vorwärts schreiten, um so mehr da derselbe gegenwärtig in Paris als Mitarbeiter für die Katalogirung der morgenländischen Handschriften der kaiserlichen Bibliothek und als Lehrer des Syrischen und Arabischen angestellt ist: aber dies verhindert ihn nicht, zunächst die Vergleichung der Pariser und der ihm nach Paris gefolgten Petersburger Handschrift zu vollenden und sich durch das Studium verwandter Werke, wie des im Journal asiatique Aug.-Sept. 1866 S. 259 ff. sachkundig von ihm besprochenen Wright'schen Kâmil, zur Höhe seiner Aufgabe zu erheben. Ich wünsche ihm dazu Kraft, Ausdauer und Glück, — Glück besonders im Sinne freundlicher Förderung seines Unternehmens durch ältere Fachgenossen, die in der Lage sind, ihm, sei aus der Nähe, sei es aus der Ferne, mit Rath und That beizustehen. Jeder solcher Unterstützung ist von seiner Seite — ich spreche dies in Herrn Derenbourgs eigenem Namen aus — die dankbarste Annahme, seiner Zeit öffentliche Anerkennung und, wo nur immer möglich, Erwiederung durch Gegendienste gesichert. Seine Adresse ist: Paris, Rue du Marais St. Martin, 46.

Aus einem Briefe des Geh. Hofrath Dr. Stickel an den Herausgeber.

Jena, d. 28. Dec. 1866.

Bei Ihnen und gewiss noch vielen anderen unserer Fachgenossen darf ich ein lebhaftes Interesse an dem Schicksale der orientalischen Münzsammlung des verstorbenen Staatsrathes Soret in Genf voraussetzen. Ist sie doch durch die grosse Zahl der in ihr bewahrten muhammedanischen Prägen, vorzüglich aber durch die Menge der Inedita oder auch Unica und durch die ausserordentliche Mannichfaltigkeit der Dynastien in ihrer Art fast einzig; jedenfalls hat noch nie ein Privatmann einen gleichen wissenschaftlichen Schatz von muhammedanischen Münzen besessen. Bald nach der Nachricht von dem Tode des trefflichen Mannes, der so eifrig an dem Ausbaue der oriental. Numismatik mitgearbeitet hat, hat sich vielleicht bei Ihnen ebenso wie bei mir eine Besorgniss wegen der Zukunft dieses Cabinets geregt. Musste man doch befürchten, dasselbe werde ebenso wie die meisten anderen, welche im Privatbesitze gewesen, nach dem Tode seines Sammlers zerschlagen und in alle Welt wieder zerstreut werden. Denn es war wenig wahrscheinlich, dass man an den Stellen, wo bereits reiche Museen vorhanden waren, geneigt seyn werde, auf die Gefahr hin, eine Anzahl von Doubletten mit zu erhalten, die Sammlung im Ganzen und in ihrer geschlossenen Einheit zu erwerben. Wie aber die wenigen orientalischen Münzmuseen über die weit von einander entlegenen Länder Europas vertheilt sind, so würden was Soret's Sammlung an Merkwürdigkeiten enthielt, diese auch niemals wieder an einem Punkte zu überschauen gewesen seyn. Manches wäre davon auch in die Hände eines einzelnen Liebhabers gelangt, und später verschwunden, ganz aus dem wissenschaftlichen Gesichtskreis gekommen und endlich verloren gegangen. Ein solcher Verlust wird aber von denen um so höher angeschlagen werden, die wissen, wie selten jetzt schon im Oriente selbst alte geschichtlich bedeutende Münzdenkmäler aufgefunden werden und wie der Vorrath mehr und mehr sich erschöpft hat.

Unter solchen Umständen werden Sie die Nachricht gewiss mit freudiger Theilnahme empfangen, dass das Grossherzogliche Haus von Sachsen-Weimar die ganze Sammlung mit der zugehörigen numismatischen Bibliothek angekauft und dem Jenaischen Cabinet hinzugefügt hat. Ein ächt fürstlicher Act, durch welchen für alle Zukunft die Erhaltung und wissenschaftliche Nutzbarkeit dieser Alterthumsdenkmäler gesichert ist. Auch das darf man wohl als ein besonderes Glück betrachten, dass sie nicht an einen der entlegenen Grenzpunkte europäischer Bildung entführt worden sind, sondern gerade an dieser Stelle, im Herzen Deutschlands für Jeden, welcher Interesse daran hat, leichter erreichbar deponirt sind.

Ich füge diesem an Sie und Alle, welche Besitzer derartiger Münzen sind, die Mittheilung hinzu, dass ich gern bereit und ermächtigt bin, entbehrliche Doubletten des hiesigen Jenaischen Cabinets gegen andere muhammedanische Stücke zu vertauschen, wenn solche zur Ausfüllung von Lücken bei uns dienen können, und es wird mir erwünscht seyn, Gelegenheiten zu solchen Tauschen zu ergreifen.

Aus Briefen Prof. M. A. Levy's

an Prof. Fleischer.

Breslau d. 9. Febr. 1866.

— Mit den Ansichten in dem Aufsatze Blau's über die Inschrift von Ipsambul (Ztschr. d. D. M. G. XIX S. 522 ff.) bin ich fast durchweg in Widerspruch; dankbar aber muss man ihm für die bessere Copie von Lepsius sein, obgleich diese nicht der Art ist, dass man nun die Inschrift leicht verstehen könnte. Sicher ist in a und c der Anfang zu lesen: עבדחן בן····, nicht, wie Blau hat (S. 533): עבד סכן בן; dadurch fällt schon eine der Hauptstützen für die Bedeutung עבד „opfern" (vgl. zu עבדחן das עבדחנא Carth. 9, 1, aus dem es verkürzt ist, wie בעלחן (Phön. Studien III, 73, nr. 14) neben בעלחנא). Nicht minder ist die Bedeutung „verfertigen", die Blau a. a. O. S. 535 dem עבד vindiciren will, abzuweisen; an allen den angeführten Stellen hat es sicher die Bedeutung „Knecht", wie ich das an einem andern Orte weiter ausführen werde. Mit Entschiedenheit muss ich aber gegen „das bekannte Symbol, welches auf cypriotischen Münzen so häufig vorkommt (vgl. Luynes, Inscr. et Numism. Cypriotes p. 32—37)" (a. a. O. S. 535 unten) protestiren; auf dem Siegel steht deutlich ein Koph, und bei Luynes an der von Blau angeführten Stelle findet sich gar nichts was diesem Zeichen ähnlich wäre.

Breslau d. 1. März 1867.

— Gestatten Sie mir Ihre Aufmerksamkeit auf einige Erscheinungen in der phönizischen Monumentalliteratur zu lenken und einige Bemerkungen daran zu knüpfen.

Leider ist die Zahl der aufgefundenen Monumente mit phönizischer Schrift, seitdem ich mein letztes Heft phönizischer Studien (das dritte) veröffentlicht habe, eine sehr geringe. In den Sitzungsberichten der bayerischen Academie[1]) hat Haneberg zwei neue Inschriften aus Nordafrika bekannt gemacht. Sie gehören zu den bekannten Votivtafeln, der Tanith und dem Baal-hamman geweiht. Da wir durch sehr zahlreiche Inschriften dieser Art den ganzen Gang

---

1) 1864, II, 4tes Heft S. 299 fg.

einer solchen Votivtafel kennen, so haben die neu aufgefundenen auch in der Regel nur durch etwaige neue Eigenschaften einiges Interesse. Das ist nun in der That der Fall bei der einen genannten; die andere ist ganz verstümmelt. Hier wird der Weihende genannt כבב und der Vater ורסך. Ich halte diesen letztern für verkürzt aus ורסכן (s. mein phön. Wörterbuch s. v.). Herr Haneberg liest unrichtig פרסי.

Auch die im vorigen Jahre im Journal asiatique[1]) von Herrn Zotenberg mitgetheilte Inschrift aus Constantine gehört zu derselben Gattung Votivtafeln. Sie ist zu lesen:

לארן לבעל אמן[2]) נדר אש
נדר חמלך[3]) בן ברעשתרת
[ב]ן עבדמלקרת שמע קלא
ברכא

Der Schrift nach gehört diese Inschrift schon zu den sogenannten neuphönizischen, oder steht doch bereits an der Grenze derselben. Etwas älter möchte eine andere von demselben Gelehrten in der Revue archéologique (Nouvelle série XIII, 1866, p. 111) veröffentlichte Inschrift sein, welche in den Ruinen von Carthago gefunden worden ist. Sie ist leider von da an, wo der Name des Weihenden erwartet wird, ganz verstümmelt und ich zweifle ob wir aus den Spuren der Buchstaben דבראדן herausbringen können; was am Ende des Wortes als דן gelesen wird, ist sicherlich רל. Beachtenswerth ist die Erklärung von פנבעל „compagne de Baal. Non seulement cette acception répond parfaitement au sens primitif du mot פן (facies, côté), mais l'idée qu'il renferme est d'accord avec la mythologie phénicienne, et le culte des peuples sémitiques en général et de Carthage en particulier."

Ueber Erscheinungen auf dem Gebiete der phönizischen Münzkunde ein anderes Mal!

Aus einem Briefe Hrn. A. Harkavy's, Candidaten d. morgenländischen Sprachen,

an Prof. Fleischer.

St. Petersburg 10/22. Januar 1867.

— Soeben erhalte ich das IV. Heft des XX. Bandes dieser Zeitschrift. Beim Lesen des gediegenen Artikels Hrn. Prof. Dozy's

---

1) Avril-Mai p. 453.

2) = חמן; es findet sich dafür auch עמן. Jedoch darf man nicht mit Herrn Zotenberg צמן lesen.

3) Wir haben diesen Namen schon einmal auf der sardinischen trilinguis gefunden, s. diese Zeitschr. XVIII, 53. Herr Z. liest mit Unrecht חמלך. Das Ende liest derselbe קלה וברך, wohl blosser Druckfehler.

S. 595 ff., fiel mir auf, dass S. 606 die Nachricht des Bajân (II, p. ٢٣٤)
وفي سنة ٣٤٢ (=953/4) قدمت رسل هوتوا ملك الصقالبة على الناصر
auf Otto I von Deutschland bezogen und dies in der Anmerkung dadurch erklärt wird, dass هوتوا statt هونوا gelesen werden dürfte. — „Sklavonier“, sagt Hr. Prof. Dozy, „werden die Deutschen auch sonst genannt“. Ich habe aber einen triftigen Beweis dafür, dass an besagter Stelle nicht von einer deutschen, sondern von einer slawischen Gesandtschaft die Rede ist, nämlich die Aussage eines Augenzeugen, der beim Empfange aller Gesandtschaften an 'Abdarrahmân III eine nicht unbedeutende Rolle gespielt hat. Der jüdische Arzt und Diplomat Abû Jûsuf Ḥasdâi Ibn-Schaprût, oder, wie er bei 'Osaibi'a (De Sacy's 'Abd-allaṭif, p. 550) und im Bajân (ebendas. p. ٢٢٠.) heisst, Ibn-Baschrût, berichtet dem König der Chazaren unter Anderem Folgendes:

ומלכי הארץ בשמעם את גדולתו ואת תקפו יובילו שי לו ויחלו פניו במנחות ובחמודות ומהם מלך אשכנזי ומלך הגבלים שהם אל צקאלב ומלך קסטנטיניה ומלכים אחרים ועל ידי תבאנה מנחתם ועל ידי תצאנה גמולתם

d. h. „Die Könige der Erde, da sie von seiner ('Abdarrahmân's III) Grösse und Macht gehört haben, senden ihm Geschenke und begrüssen ihn mit Gaben und Kostbarkeiten. Unter ihnen ist der König von Aschkenas [so hiess im Mittelalter und heisst noch jetzt Deutschland bei den Juden], der König der Gebalim, das sind al-Ṣakâlib (slawische Bergbewohner, höchst wahrscheinlich die Chorwaten an der Küste von Dalmatien), der König von Kostantinia und noch andere; durch meine Hand kommen ihre Geschenke und gehen zurück ihre Vergeltungen (die Gegengeschenke)“.

Somit ist auch die von Prof. Dozy weiter (S. 608) angeführte Stelle aus Ibn-Chaldûn und Makkari, wo es ausdrücklich heisst: „Nachher kam ein Gesandter vom König der Sclavonier ..... und ein anderer Gesandter vom König der Alemanen“, nicht, wie Prof. Dozy glaubt, „ein Irrthum Ibn-Chaldûn's, der aus einem Gesandten zwei machte“, sondern vollkommen historisch begründet, obwohl in Betreff des Namens Otto bei den genannten Schriftstellern Verwirrung statt findet. Uebrigens ist es noch nicht ausgemacht, dass unter هوتوا, oder, wie bei Makkari دوقوا, Otto zu verstehen sei. Letzteres kann leicht, wie schon Gayangos zur Stelle bemerkt, aus dux entstanden und Ersteres wiederum aus دوقوا verderbt sein.

Aus einem Briefe Th. Nöldeke's
an den Herausgeber.

Kiel, d. 1. April 1867.

— „Meine Replik gegen die Angriffe des Herrn *A. von Kremer* (Göttinger Gel. Anz. 1867. St. 12.) werden Sie gelesen haben. Es ist mir sehr unangenehm, dass ich gezwungen war, eine sehr principielle Polemik wesentlich durch die Darlegung einer Menge von Minutien zu führen, doch war dies ja nicht zu vermeiden, da die Abwehr sich immer nach der Art des Angriffes richten muss. Der allgemein gültige Satz, dass man auch im Einzelnen genau sein muss, wenn man über grosse Dinge urtheilen will, sollte freilich billiger Weise weder direct, noch indirect mehr bestritten werden. Unbestreitbar ist es allerdings, dass unser Wissen immer Stückwerk bleibt, doch den hohen Ton, mit welchem Herr von *Kremer* mir meine eigenen Versehen vorhält, hätte er sich sparen können. Eine seltsame Ironie liegt aber darin, dass der von ihm gegebene Katalog meiner Fehler nur zwei wirkliche Versehen enthält, während er ausserdem nur Missverständnisse, disputable Dinge und — Druckfehler aufführt. Letzterer enthält auch meine Replik leider einige. Gestatten Sie mir, Ihnen zwei davon kenntlich zu machen, die mir besonders ärgerlich sind: S. 465, Z. 19 f. l. A r b e i t e n für Abschriften, S. 451. Z. 31. l. u n w i c h t i g e für unrichtige."

Bibliographische Anzeigen.

Bargès, J. J. L. Notice sur deux fragments d'un Pentateuque hébreu-samaritain, rapportés de la Palestine par M. le Sénateur F. de Saulcy. Paris 1865. 91 S. 8.

Vorliegende Schrift, die Frucht einer Ferienarbeit, welche der Herr Verfasser auf Anregung de Saulcy's unternommen hat, ist nur in zweihundert Exemplaren abgezogen. Obwohl sie hienach zunächst für einen engern Kreis bestimmt scheint, ist ihr Inhalt doch von allgemeinem Interesse für Alle, die sich mit samaritanischer Litteratur beschäftigen, weshalb Referent seinen Dank für die gütige Zusendung am besten zu bewähren glaubt, indem er die deutschen Fachgenossen auf den zum grossen Theil wichtigen Inhalt dieser Schrift aufmerksam macht. Es handelt sich darin um sechs Pergamentblätter, welche de Saulcy in Nablus gekauft und nach seiner Rückkehr dem Hn. Vf. zur Prüfung übergeben hat. Diese „ehrwürdigen Lumpen", Fragmente einer samaritanischen Pentateuchhandschrift, gehören sämmtlich zum Exodus und vertheilen sich in der Art, dass die beiden ersten Blätter den Abschnitt Ex. 3, 17b—6, 16a enthalten, die vier übrigen hingegen den Text von Ex. 14, 24—20, 18 darbieten. Der Verfasser behandelt, um sich ein unbefangenes, von den bisherigen Untersuchungen über den samaritanischen Pentateuch unabhängiges Urtheil zu erhalten, seinen handschriftlichen Fund als ein unicum, wofür derselbe in mancher Hinsicht auch gelten darf. Er beginnt die Vergleichung der samaritanischen Recension mit der masorethischen gleichsam von Neuem, als wären die Variantensammlungen von Walton, Houbigant u. s. w. gar nicht vorhanden. Diese Methode lohnt sich in der That durch Entdeckung einiger Probleme, welche der gelehrten Welt zur Lösung vorgelegt werden. Jedoch das eigentliche Verdienst der Arbeit erkennen wir weniger in den immerhin genauen Verzeichnissen der Lesarten S. 38—70 und Einschiebsel S. 71—85, wodurch sich an den genannten Stellen des Exodus der samaritanische Text vom masorethischen unterscheidet, als vielmehr in der sorgfältigen paläographischen Untersuchung, welche der Vf. S. 4—37 seinem Fragment angedeihen lässt.

Die Mehrzahl der vom Vf. mit Fleiss und Sorgfalt notirten Varianten findet sich nach dessen eigenem Bekenntniss in früheren Sammlungen ähnlicher Art. Somit könnten wir diesen zweiten Haupttheil der Schrift auf sich beruhen lassen, böte derselbe nicht Anlass zu einer principiellen Erörterung, die im Interesse der Wahrheit nicht wohl zu umgehen ist. Dass die eindringende Beschäftigung mit der samaritanischen Religion und Litteratur eine Art von Zuneigung für die Samaritaner selbst hervorrufen könne, finden wir begreiflich bei einem

Manne wie Bargès, welcher die Ueberreste des interessanten Volks an Ort und Stelle beobachtet und dem Gedächtniss des verstorbenen Oberpriesters Shalomh ben Tabiah durch Widmung vorliegender Schrift ein ehrenvolles Denkmal gesetzt hat. Allein die wissenschaftliche Zurückhaltung, welche der gelehrte Verfasser im Uebrigen beobachtet, hätte ihn unseres Erachtens bestimmen sollen, der samaritanischen Recension des Pentateuch nicht ein solches Uebermass von Auctorität beizumessen, dass sogar der Lesart Deut. 27, 4 (Garizim) der Vorzug vor der masorethischen (Ebal) zugestanden wird. Des Verfassers principielle Vorliebe für den samaritanischen Pentateuch steht in Widerspruch mit der an den überwiegend meisten Stellen des Fragments wiederholten Bemerkung, dass hier die masorethische Lesart den Vorzug verdiene, und stützt sich auf zweifelhafte Auctoritäten. Die Anerkennung, welche heutigen Tages Niemand dem riesigen Fleiss **Houbigants** vorenthalten dürfte, kann diesen unverdrossenen thätigen Vater des Oratoriums nicht gegen die gerechten Vorwürfe schützen, womit ihn Zeitgenossen und Nachwelt überhäuft haben. Zwar ist die befriedigende Erklärung des Verhältnisses, in welchem die drei Recensionen des Pentateuch zu einander stehen, noch immer ein Problem, worüber die wissenschaftliche Forschung so bald nicht zum Abschluss gelangen wird; allein **Gesenius**, dessen Name in vorliegender Schrift zu unserm Bedauern nicht vorkommt, hat die Priorität des masorethischen Textes doch so weit festgestellt, dass der von Morin und Capelle aufgebrachte Glaube an die Ursprünglichkeit des samaritanischen Textes als abgethan für alle Zeiten zu betrachten ist. Die gleichmacherische in dogmatischen Voraussetzungen befangene Tendenz des samaritanischen Textes würde sich schon mittelst einer methodischen Klassifikation der vom Vf. angemerkten Varianten unschwer beweisen lassen. Wir begnügen uns eines der wichtigsten Beispiele herauszuheben. Nach einer, soviel wir wissen, zuerst S. 40 unserer Schrift angestellten Beobachtung, werden sämmtliche Hif'il-Bildungen von אמן im samaritanischen Pentateuch, und zwar durchgängig, wie Referent nach Vergleichung aller Stellen in der Londoner Polyglotte hinzufügen kann, ohne den Dehnbuchstaben Jod nach dem zweiten Radicalen geschrieben. Die Erscheinung ist um so auffälliger, als diese Recension der scriptio plena ausserdem den unbedingten Vorzug gibt und sogar nach dem Vav conv. Imperf. den Dehnbuchstaben des Hif'il restituirt; S. 42. 50. 68 vgl. **Gesenius** de Pent. Sam. pag. 26. Dass zu jener Verkürzung gerade bei אמן irgend ein syntactischer Grund vorliege, wie der Vf. geneigt ist anzunehmen, will uns darum nicht als wahrscheinlich bedünken, weil nicht nur im Hebräischen des samaritanischen Pentateuch der Unterschied der kürzeren von der gewöhnlichen Imperfectform gewaltsam eliminirt ist, sondern auch das Arabische der Samaritaner den Jussiv der correcten Schriftsprache (namentlich in hohlen Verben) beinahe völlig eingebüsst hat. Offenbar macht sich hier der Einfluss des Aramäischen geltend, in welchem eine besondere Form für den abhängigen Modus des Imperfects überhaupt nicht vorkommt. Wenn nun von dem einzigen Verbum אמן das Hif'il sowohl im Perfectum wie Imperfectum ohne Dehnbuchstaben geschrieben wird, so vermögen wir diese vom gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichende Erscheinung nur daraus zu erklären, dass Gen. 15, 6, woselbst die in Rede stehende Form zum ersten Mal vorkommt, auch der masorethische Text die scriptio defectiva bietet und hienach wohl alle übrigen Stellen der samaritani-

schen Recension emendirt sind. Ohnehin ist diese Stelle in dogmatischer Hinsicht wichtig genug, um für die folgenden massgebend sein zu können. Ist diese Erklärung richtig, so liefert sie einen neuen Beweis für die Inferiorität des samaritanischen Textes. — Ehe wir unsere Betrachtung dem ersten Theil der Arbeit zuwenden, sei es gestattet, die vornämlich in der zweiten Hälfte vorkommenden Druckfehler hier einzuschalten: S. 81 חהר für חדר; S. 63 מקנ f. מקנה; S. 59 ים f. יום; S. 49 הנחלם u. נחלם f. הנלחם u. נלחם; S. 42 בלחם f. אלחם; S. 17 דכר f. דבר; S. 13 לבי f. לפי; S. המרבר f. המדבר.

In Beziehung auf den paläographischen Theil der Arbeit können wir uns fast nur referirend verhalten, weil die vom Vf. angestellten Beobachtungen zum guten Theil neu sind und es der Wissenschaft bis dahin an genügenden Anhaltspunkten zu deren eingehendere Beurtheilung gebricht. Auch erscheinen uns hier die Deductionen und Vermuthungen des Vf. besonders einleuchtend. Er hat in seiner Handschrift drei verschiedene Zeichen entdeckt für die den Samaritanern eigenthümlichen Textabtheilungen, welche er je nach Massgabe des Umfangs grosse oder kleine Paraschen oder Paragraphen nennt. Die zuletzt genannten sind allenthalben identisch mit den sogenannten qaççin, deren der samaritanische Bibeltext bekanntlich 964 zählt, während nach jüdischer Abtheilung der Pentateuch in 669 kleinere Abschnitte, die hier kleine Paraschen heissen, zerfällt. In der arabischen Uebersetzung des 'Abû Sa'îd werden diese qaççin durch Ueberschriften bezeichnet, welche die Eingangsworte des Abschnitts oder einige zur Characteristik des Inhalts aus den ersten Zeilen desselben herausgegriffene Stichworte in hebräisch-samaritanischer Sprache und Schrift enthalten. Zufällig besitzen wir an dem von Rosen in Band XVIII S. 582 sqq. veröffentlichten Facsimile von Exod. 20 der grossen Synagogenrolle zu Nablus ein Gegenstück zu der von Bargès beschriebenen Handschrift. Hier wie dort steht das Zeichen für die qaççin oder „Paragraphen", dessen Form übrigens mehrfachen Modificationen unterliegt, womöglich am Ende der Zeile, so dass entweder die ganze folgende Zeile frei bleibt, oder in der nämlichen Zeile zwischen den letzten Worten zu Anfang und dem Paragraphenzeichen zu Ende derselben ein leerer Raum bleibt und somit auf jeden Fall am Schluss des Abschnitts ein Absatz gebildet wird. Seltener steht das Zeichen unmittelbar hinter den letzten Worten der Schlusszeile, deren weiter folgender Raum dann leer ist. Wo aber dasselbe in Mitte der nicht abgebrochenen Zeile erscheint, müssen wir Nachlässigkeit der Copisten voraussetzen oder besondere Gründe, welche der Aufhellung bedürfen. So ist in beiden Manuscripten hinter dem ersten לשוא Exod. 20, 7 das Zeichen wohl nur gesetzt worden, um anzudeuten, dass nicht mit diesem, sondern mit dem gleichlautenden Wort am Ende der folgenden Zeile der Abschnitt geschlossen werden darf. Ueberhaupt findet sich das Zeichen bei Rosen hinter jedem einzelnen Gebote des Decalog, während der einen Paragraphen bildende Absatz der Zeile innerhalb desselben nur drei Mal auf das Zeichen folgt und demnach der Decalog in vier qaççin zerfällt: Exod. 20, 1—7; 8—11; 12—18; nebst dem bekannten Zusatz, der nach samaritanischer Zählung als zehntes Gebot gilt. Auch die beiden anderen Zeichen für grössere Abtheilungen des samaritanischen Textes, welche Bargès mit dem Namen grosser und kleiner Paraschen belegt hat, finden ihre Bestätigung bei

Rosen. Das an verschiedenen Orten etwas verschieden geformte Zeichen für die kleine Parasche, welches bei jenem vor Exod. 5, 1 und hinter 15, 21 vorkommt, ist demjenigen, welches vor Exod. 20, 22 der grossen Synagogenrolle den Raum einer Zeile einnimmt, so ähnlich, dass man für beide Identität der Bedeutung in Anspruch nehmen kann. Das Zeichen für die grosse Parasche findet sich im Pariser Fragment nur zwischen Exod. 18. 19, darf aber unbedenklich mit dem Zeichen am Schluss des Rosenschen Facsimile zusammengestellt werden. Demnach würden die beiden Capitel Exod. 19. 20 masorethischen Textes zusammen eine grosse Parasche des samaritanischen Pentateuch ausmachen, die ihrerseits in elf qaṣṣin zerfällt. Dass die von den grossen oder kleinen Paraschen gebildeten Texteinschnitte betreffenden Orts mit denjenigen der qaṣṣin zusammenfallen, darf nach den vorliegenden Beispielen mit Sicherheit angenommen werden. Indessen in welchem Verhältniss diese Texteinschnitte weiter zu einander stehen, und ob die grossen Paraschen eben so wie die gleichnamigen der jüdischen Eintheilung Sabbathsperikopen seien, kann gleich andern hierher gehörigen Fragen nur vermöge eines umfassenden und eingehenden Studiums guter Handschriften entschieden werden. Unsere bis dahin sehr geringe Kenntniss von diesen Dingen stützt sich auf die unzuverlässige Autorität Morins, dessen Bemerkungen bei Walton und allen spätern einfach wiederholt sind und fast gar nicht durch neue Untersuchungen ergänzt wurden. Die grosse Bedeutung, welche dem Vorleser der Torah im samaritanischen Cultus zukommt, lässt vermuthen, dass neben dem Schreiben und Recitiren des Pentateuch auch die Kunst denselben richtig abzutheilen einen wichtigen Theil der samaritanischen Religionslehre ausmache, zu dessen Aufhellung die zahlreichen Handschriften des Pentateuch, welche dermalen in Europa sind, in Verbindung mit den auf dem Britischen Museum aufbewahrten Liturgieen einiges Material liefern möchten. Es wäre eine mühsame, aber vielleicht auch dankbare und wichtige Aufschlüsse gewährende Arbeit, der sich ein Berufener unterziehen müsste. — Ausser dem Punkt zur Trennung der einzelnen Worte, der nur am Ende der Zeile fehlen darf, weil diese mit einem Wortende schliessen muss, erwähnt Bargès nicht weniger als sieben Interpunctionszeichen: den horizontalen (..) und den verticalen (:) Doppelpunkt, welcher letztere zur linken Seite entweder einen verticalen (|:) oder zwei schräg liegende parallele (//:) Striche haben kann, ferner den nach links gekrümmten Haken mit einem Punct (<·) oder mit zwei Puncten, die sich entweder horizontal (<̈) oder vertical (<:) gegen einander verhalten können. Es muss für jetzt dahin gestellt bleiben, ob diese Zeichen nur äusserliche Modificationen der beiden Grundformen sind, des Doppelpunctes und des Hakens, die sich auf die Bedeutungen des Semicolon und Punktes nach unseren Begriffen reduciren lassen, wie die verschieden modificirte Form der Zeichen für die grössern Texteinschnitte wahrscheinlich macht, oder ob jedem dieser Zeichen eine besondere Bedeutung für die musikalische Intonation beim Synagogenvortrag zukommt. Der Verfasser neigt zur letztern Ansicht.

Was die eigentlichen Lesezeichen betrifft, so scheint man dem Punct, der zuweilen über einzelnen Buchstaben erscheint, eine ähnliche Bedeutung wie den sog. puncta extraordinaria der jüdischen Textkritik zusprechen zu müssen. Wenigstens macht das Vorkommen eines solchen in בזרוֹעה Exod. 6, 6 und

ולא Exod. 20, 5 diese von Gesenius zuerst aufgestellte und von Bargès selbständig begründete Vermuthung einigermassen wahrscheinlich. Eben dahin gehört auch בְּמשׁך Exod. 19, 13. Doch lassen andere Beispiele wie שמלֹתם Exod. 9, 10. 14 wieder zweifeln, ob hier nicht der Rest eines diacritischen Zeichens vorliegt, das gewöhnlicher in Gestalt einer kleinen Linie erscheint, und zur Unterscheidung der Worte von gleichen Consonanten mit verschiedener Aussprache, z. B. דָּבָר und דֶּבֶר gebraucht wurde, ehe deren genauere Bezeichnung durch die arabische Punktation stattfand; vgl. Deutsch bei Smith, dict. of the bible pag. 1107 a. Es kann nämlich keinem Zweifel unterliegen, dass die drei von Bargès entdeckten Vokalzeichen ihrer Bedeutung nach völlig identisch sind mit den arabischen Vokalpuncten, denen sie auch in der äusseren Gestalt ziemlich genau entsprechen. Bei Fatha herrscht völlige Uebereinstimmung; bei Damma ist die Schleife des Hakens rechts unten angebracht, nicht wie gewöhnlich beim arabischen Vokalzeichen links oben; nur Kesra hat ein besonderes Zeichen. Es findet sich Exod. 4, 6. 7 zwei Mal ein kleiner nach links gebogener Haken, welcher die hier gerade defectiv geschriebenen Hif'il-Formen וישב und ויבא vom Imperfectum einfachen Stammes unterscheiden oder gegen die Vertauschung mit fremden Wurzeln schützen soll. Aber diese ganze Punctation, die keineswegs stetig, sondern nur in zweifelhaften Fällen, eine Verwechselung zu verhüten, gebraucht wird, liefert den Beweis, dass für die Aussprache des Hebräischen bei den heutigen Samaritanern, wovon Bargès in seiner Schrift: les Samaritains de Naplouse, die erste zusammenhängende Probe gegeben hat, der Einfluss des Arabischen entscheidend war. Da sich in den meisten Handschriften nur die diacritische Linie befindet und eine so tief greifende Einwirkung arabischer Cultur auf die Samaritaner, wie sie die freiwillige Annahme der arabischen Aussprache beim Vorlesen des Pentateuch in den Synagogen voraussetzt, in den ersten Jahrhunderten der Higra schwerlich stattgefunden hat, so können wir die Annahme des Verfassers, dass jene Ausstattung des samaritanischen Bibeltextes mit arabischen Vokalzeichen zwischen dem elften und dreizehnten Jahrhundert der christlichen Aera aufgekommen sei, als sehr wahrscheinlich nur billigen.

Möge man immerhin die Dinge, wovon im Vorstehenden die Rede war, geringfügig nennen: in jedem Fall gewährt uns die Schrift von Bargès den Einblick in eine Art von Kritik und Bearbeitung des samaritanischen Bibeltextes, welche sich zwar mit den entsprechenden Bemühungen der Juden weitaus nicht messen kann, aber doch innerhalb der bescheidenen Gränzen der samaritanischen Litteratur eine ähnliche Bedeutung beanspruchen darf. Wir betrachten es als das wissenschaftliche Verdienst unserer Schrift, zuerst ein Thema vor die Oeffentlichkeit gebracht zu haben, welches mit dem Fortschreiten der samaritanischen Studien früher oder später eine ausführliche Behandlung erfahren muss. — Das Facsimile am Schluss ist von Dr. Euting in Stuttgart mit bekannter Geschicklichkeit ausgeführt. Schade, dass der betreffende Abschnitt Exod. 15, 1—30 nur wenige der im Buch erklärten Zeichen aufweist. E. Vilmar.

Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moria. Eine Untersuchung über die Identität beider Stätten von G. Rosen, *Preuss. Consul für Palaestina. Mit einer Terrainkarte von Jerusalem und drei architektonischen Zeichnungen von der Moschee El Burak, den Unterbauten des Gerichtshauses zu Jerusalem und des Teiches Obrak. Gotha,* R. Besser. 1866. 8.

Dass das jetzige Haram in Jerusalem die Stelle des alten Jüdischen Tempels sowohl des Salomonischen als Serubabelschen und Herodianischen sei, gehört zu den wenigen Punkten in der Topographie des alten Jerusalem, über welche jetzt wohl so ziemlich allgemeine Uebereinstimmung herrscht; aber gleich in der Bestimmung der Ausdehnung, in welchem der jetzige Bestand dem alten Heiligthum entspricht, gehen die Ansichten wieder sehr auseinander. Hierin eine feste Grundlage zu gewinnen, ist der Zweck der vorliegenden Monographie, welcher, wie wir gern anerkennen, durch die besonnene und scharfsinnige Untersuchung des Vfs., der hierbei vor vielen Andern schon durch sein Verweilen an Ort und Stelle begünstigt ist, in einem fast möchten wir sagen vollkommenen Grade erreicht ist, denn wir wüssten kaum, wie ein anderes Ergebniss jetzt noch sich herausstellen sollte. Verfolgen wir kurz den Gang der Untersuchung! Mit richtigem Blicke stellt der Vf. zunächst die Alternative auf: ist die Haram-Area eine Summe von aneinander und zufällig in eine und dieselbe Umfassungsmauer geschlossenen Oertlichkeiten; oder ein untheilbares Ganzes, dessen Charakter auf ursprüngliche Zusammengehörigkeit schliessen lässt? Um zur Entscheidung dieser Frage zu gelangen giebt der Vf. eine genaue Beschreibung der Oertlichkeit, in welcher sich besonders die Darstellung der verschiedenen Schichten der Umfassungsmauer und der merkwürdigen Substructionen, namentlich des sogenannten Birket el-Obrak durch Klarheit und zum Theil auch durch Neuheit auszeichnen. Aus dieser Betrachtung ergiebt sich dem Vf. die Ansicht, dass das heutige muhammedanische Heiligthum in seiner ganzen Ausdehnung den jüdischen Tempelplatz darstelle. Dies Ergebniss wird dann weiter an den aus dem Alterthum auf uns gelangten Notizen geprüft, von denen die des Josephus als die bedeutendsten, ja als die allein in Rechnung kommenden hervorgehoben werden, da die Nachrichten der Bibel so kurz und unbestimmt sind, dass aus ihnen allein Niemand auch nur ein dunkles Bild von der Anlage sich würde machen können, die Talmudischen Angaben aber, obgleich sie in's Detail gehen, doch keine Gesammtübersicht darbieten und dazu noch mehr auf vager Erinnerung als auf Augenschein beruhen und weniger auf die concrete Erscheinung des in der Wirklichkeit bestehenden Tempels, als auf das Ideal sich beziehen, welches sich die gelehrten Rabbinen nach einer auf dem Studium der betreffenden Stellen des A. T. beruhenden Combination gebildet hatten. Aber auch die scheinbar so reichlich fliessende Quelle des Josephus ist leider eine nur sehr trübe, und mit vollster Beistimmung unterschreiben wir das Urtheil, welches der Vf. über diesen immer noch von Vielen so hoch gestellten Schriftsteller ausspricht. Mit Recht unterscheidet er die Terrainbeschreibungen des Josephus in directe, solche, die unmittelbar mit der Absicht des Beschreibens gegeben sind, und indirecte, wie beiläufige, besonders bei der Besprechung von Kriegsoperationen vorkommende Erwähnung von Localitäten. Wenn der Vf. sagt: „Bei aller Wichtigkeit jener liegt es doch auf der Hand,

dass sich ihnen vorzugsweise doctrinäre und sonstige Missgriffe anhängen, so dass sie an Glaubwürdigkeit die kurzen Notizen der zweiten Categorie nicht erreichen," so stimmen wir ihm hierin bei, möchten aber noch weiter gehen und auch gegen diese indirecten Nachrichten ein heilsames Misstrauen anrathen. Die Verworrenheit und Unklarheit des Josephus in den directen topographischen Schilderungen liegt auf der Hand; man braucht nur seine Beschreibung der Lage der Stadt anzusehen, um ein Muster von confuser Unklarheit zu haben, wie denn auch die entgegengesetzten Erklärungen dieser Stelle nicht möglich wären, wenn Josephus nicht selbst die Veranlassung dazu gäbe. Wie es mit den topographischen Angaben steht, so, will uns bedünken, dürften auch vielfach seine historischen Darstellungen beschaffen sein. Wir verweisen in dieser Beziehung auf das, was er Antiqu. XV. 11. über den Tempelbau sagt, wo durchaus nicht klar wird, was Salomo und was Herodes daran gethan. Es dürfte wohl der Mühe werth sein, den Josephus auch von dieser historischen Seite mit der Fackel der Kritik zu beleuchten, und wir sind der festen Ueberzeugung, er würde dabei nicht viel besser erscheinen, als er in seinen topographischen Angaben sich zeigt. Doch in Ermangelung eines Besseren müssen wir uns an ihn als den Hauptgewährsmann halten, wie es auch der Vf. thut, indem er mit nüchterner Kritik alle einschlagenden Angaben des Josephus prüft und als Resultat derselben folgende Sätze erhält: „Von den drei Grundflächen war die oberste, d. h. diejenige des Gotteshauses, die älteste, denn mit ihr begann König Salomo seine Arbeiten; die zweite, diejenige des Heiligen, rührte ihrer Anlage nach von demselben Monarchen her, wurde aber mit ihren Befestigungen erst successive von den Königen in Juda vollendet. Der nachexilische Tempel stellte beide Terrassen und ihre Ummauerung wieder her; nachdem aber von den Maccabäern auf der Stelle der geschleiften Syrerburg Acra die Baris angelegt worden war (??), fand man es zweckmässig, die nördliche Vertheidigungslinie bis an diese Feste zu verlegen. So wurde denn die Nordseite des alten Tempelgehöges durchbrochen und der ganze Raum von der heutigen Hochterrasse bis an die Caserne und den sogenannten Israin-Teich zu dem Heiligthum geschlagen. Herodes endlich vollendete die Anlage, indem er die Südseite mit ihren Substructionen beifügte und die Ost- und Nordseite zur Aufnahme seiner Portiken ebnete." (S. 45. 46.) Es kann natürlich hier nicht der Ort sein, in diese Untersuchungen näher einzugehen, und wo wir nicht einstimmen können, was freilich nur selten der Fall ist, das Näheren nachzuweisen und zu begründen; wir werden anderswo dazu Gelegenheit finden. Nach Josephus geht der Vf. zur Restauration des Hadrian über, betrachtet dann noch Julian's und Justinians Bauten und spricht schliesslich seine Ansicht dahin aus (S. 63 f.): „Als Salomonisch betrachten wir nur die ursprüngliche Anlage der beiden aus der Haram-Area hervorragenden Terrassen, d. h. der Plateforme des Felsendomes und der durch die Sachra angedeuteten, nicht mehr vorhandenen, höheren, und sollte sich von den Bauten jenes Königs oder seiner unmittelbaren Nachfolger ein Rest erhalten haben, so müsste er sich unter der neueren Mauerüberkleidung der Plateforme verbergen. Die nördliche Erweiterung des Tempelplatzes, die Anlage der Brücke der Westseite und die grossartige Befestigung gehört den Maccabäern an; architectonisch aber gewann erst Herodes diesen äusseren Raum für das Heiligthum, indem er auf dem künstlich planir-

ten Rande ringsum die prächtigen Portiken errichtete. Derselbe König fügte das südliche Drittel des Platzes mit seinen mächtigen Substructionen hinzu: ihm schreiben wir die grossen umrandeten Quaderlagen der Nordostecke, der Südostecke, der Südseite, der Südwestecke und des südlichen Drittels der Westseite, einschliesslich der südlichen Thorbauten, des Treppenthores am Tyropöon, des Robinson'schen Bogenansatzes und den Bogen unter dem Sûk Bab Sinsleh in seiner heutigen Ausführung zu. — Endlich setzen wir auf die Rechnung der Hadrianischen Restauration die jetzige unregelmässige Gestalt der Hochterrasse nebst der Blosslegung ihres Gipfelfelsens, die an verschiedenen Stellen der Westmauer und namentlich an der Südwestecke über den älteren, umrandeten Werkstücken ruhenden, wenig kleineren, aber ungerandeten Quaderlagen, in welchen wir bei der Zerstörung durch einandergeworfene, durch frische Abmeisselung wieder hergerichtete Herodianische Steine vermuthen. Wahrscheinlich kömmt dazu noch ein grosser Theil der Ostmauer, welcher ohne Rücksicht auf architektonischen Styl in der Weise einfacher Nützlichkeitsbauten ausgeführt worden ist und stellenweise zu verschiedenen Zeiten homogene Ausbesserungen erfahren haben mag." Wir scheiden von dem Vf. mit dem Wunsche, dass es ihm gefallen möge, auch andere Partien der Topographie des alten Jerusalems mit seiner umfassenden Ortskenntniss in ein gleich helles Licht zu setzen.

Arnold.

Ibn Mâlik's Lâmîyat al-af'âl mit Badraddîn's Commentar. Revidirte Textausgabe. Von Dr. W. Volck, *ordentl. Prof. d. semit. Sprachen bei der theolog. Facultät der Universität Dorpat.* VII u. ٢٠. Leipzig in Comm. bei L. Voss. 1866. kl. 4. (15 *Ngr*)

Zur Beseitigung der in Zeitschr. XIX S. 673 ff. bemerkten Mängel seiner ersten Ausgabe der Lâmîyat al-af'âl giebt Prof. Volck in der vorliegenden zweiten, auf seine eigenen Kosten gedruckten, den berichtigten Text des Lehrgedichtes und des Commentars. In der Vorrede aber weist er, nach Vorgang der oben genannten Anzeige, auf diejenigen Punkte der ersten Ausgabe hin, welche nicht schon durch den neu hergestellten Text ihre Verbesserung finden. — Der Text ist mit der aus dem Besitze von K. Tauchnitz in den von F. L. Metzger übergegangenen Beiruter Schrift (s. Ztschr. d. D. M. G. Bd. I, S. 357, Bd. VI, S. 436 Anm.), das Arabische in der Vorrede und den Berichtigungen mit einer von Hrn Metzger selbst in Benares geschnittenen niedlichen Neskhi-schrift gedruckt. Das Einfallen der diakritischen Punkte in den Kegel hat bei der erstern Schrift den Uebelstand herbeigeführt, dass diese Punkte an mehreren Stellen gar nicht oder nicht gut gekommen sind. Es ist sehr zu wünschen, dass Herr Metzger seiner in der Vorrede gegebenen Zusage gemäss bei künftigem Gebrauche dieser übrigens so schönen Schrift die gerügte Unvollkommenheit durch geeignete Vorrichtungen beseitigen möge. Herr Prof. Volck seinerseits hätte den gereinigten Text durch Anwendung der bei den Morgenländern selbst üblichen Interpunctionszeichen (stärkere Spatia, * und ~) einem schnellen, sichern und übersichtlichen Verständnisse leicht näher bringen können; auch würden, namentlich in den Textversen, einige mehr oder an andern Orten gesetzte Vocalzeichen nichts geschadet haben. In beiden Beziehungen sollten Dieterici's

Alfîja, Broch's Mufassal und Wright's Kâmil allen Herausgebern philologischer arabischer Werke zum Muster dienen.

Fleischer.

Geschichte der islamitischen Völker von Mohammed bis zur Zeit des Sultan Selim [I.] *übersichtlich dargestellt von Dr. Gustav Weil, ordentl. Prof. d. morgenländ. Spr. an d. Univers. Heidelberg u.s.w.* Stuttgart: Rieger'sche Verlagsbuchhandlung. 1866. VII u. 504 S. 8.

Wenn ein Mann wie der Verfasser von „Mohammed der Prophet" und der „Geschichte der Chalifen" es unternimmt, die Geschichte sämmtlicher islamischer Völker bis auf das erste Viertel des 16. Jahrh. herab in einen mässigen Octavband zusammenzudrängen, so kann man im Voraus darauf rechnen, dass das Nothwendige in rechter Weise geschehen, d. h. die innerhalb so enger Schranken fast allein zu Worte kommende äussere politische Geschichte, „l'histoire-bataille", mit ihrem unvermeidlichen Gefolge von Verschwörungen, Empörungen, Metzeleien u. s. w. weder phantastisch noch rhetorisch aufgeputzt, sondern rein quellenmässig und kritisch gesichtet in ruhig objectiver Haltung vorgeführt werden wird. Und dies hat Prof. Weil, ohne das Nothwendigste aus der Cultur- und Literaturgeschichte zu übergehen, hier wirklich gethan. Er selbst bezeichnet sein Buch als das Ergebniss dreissigjähriger geschichtlicher Forschungen, zunächst für einen weitern Leserkreis bestimmt, doch auch den Gelehrten nicht unbedeutende Zusätze und Verbesserungen zu seinen frühern Geschichtswerken bietend. Die gewaltige Stoffmasse zerfällt in elf mehrfach untergetheilte Abschnitte: 1) Mohammed und der Koran. 2) Das Wahlchalifat in Medina. 3) Die Omejjaden in Damask. 4) Die Abbasiden in Asien. 5) Die Omejjaden und andere moslimische Fürsten in Spanien. 6) Die moslimischen Dynastien in Afrika und Sicilien. 7) Der Kampf der islamitischen Völker gegen die Kreuzfahrer. 8) Die Ilchane in Persien und die bahritischen Mamlukensultane nach den Kreuzzügen. 9) Die Osmanen bis auf Bajesid [I.], die ersten tscherkassischen Sultane in Egypten und die Eroberungen Timurs. 10) Westasien, Egypten und Cypern nach den Eroberungen Timurs, bis zum Tode Bajesids II. 11) Das Zeitalter Selims I. und der spätere Verfall des osmanischen Reichs. Die aus dem Rahmen des Ganzen eigentlich heraustretende letzte Unterabtheilung des elften Abschnitts führt die Geschichte des für Europa wichtigsten noch bestehenden islamischen Reichs bis auf die Gegenwart herab, um ihm schliesslich dieselbe Wahl zu stellen, wie G. Rosen's jüngst erschienene Geschichte der Türkei von 1826 bis 1856: anders zu werden als es ist, oder — nicht zu sein. — Die Zeitgemässheit und Gemeinnützigkeit des Buches wird voraussichtlich in nicht ferner Zeit eine zweite Auflage nöthig machen. Möge dann der Herr Vf. für Nichtorientalisten eine Anweisung zur einigermassen richtigen Aussprache und Betonung von Eigennamen wie Haddjadj, Schudja, Jezid, Alaziz, Alnasir, Attai (الطائع), Balk, Alkaim u. s. w. und für Alle, wie in seinen frühern Werken, einen Index hinzufügen. In jener Voraussicht steure ich hier auch noch ein paar Bemerkungen über einzelnes Sprachliche und Formelle bei. In Betreff des S. 62 Z. 6 v. u. wieder erscheinenden „Motazeliten (Ausgetretene)" hat Gildemeister in seiner Schrift De Evangeliis in arabicum

e Simplicii syriace translatis, S. 32—35 Anm., gleichzeitig mit Flügel und mir (Ztschr. d. D. M. G. XX, S. 32—33), aber ausführlicher und gründlicher als wir beide, die active Form ܡܥܬܙܠܐ, Separatisten (sich selbst Absondernde) von der grammatischen wie lexikalischen Seite als allein berechtigt erwiesen. „Kansuweh" S. 474 ff. wird mit de Sacy, Chrestom. ar. I, S. 422 Z. 23, in Kansuh, oder mit Hammer-Purgstall in der Geschichte des osmanischen Reichs in Kansu zu verwandeln sein, wie der Herr Vf. selbst in seiner Geschichte der Chalifen diesen Namen wenigstens einmal, Bd. V S. 231 Anm., Kansuh, sonst freilich schon dort immer Kansuweh schreibt. Aber das ه von قانصوه oder قنصوه ist nichts als ein zu dem türkischen قانصو (Blutwasser) hinzugefügter arabischer, wie das nasale n von „Campson" (s. Herbelot's Bibl. or. u. d. W. Canson ou Canso) ein französischer Ansatz. Der ebenfalls türkische Name Kumuschtekin S. 357 Z. 6 v. u. lautet in seiner Urform Gümüschtekin, von Gümüsch, türk. Silber. „Beschr" S. 89 Z. 23 u. 28 l. Bischr. „Deybal" S. 97 Z. 9 l. Deybol. Ferman statt des bei uns gewöhnlichen „Firman", S. 446 dritt. Z., würde das pers. فرمان getreu wiedergeben, ohne das Wort für Nichtorientalisten unkenntlich und unverständlich zu machen. In allen ähnlichen Fällen, meine ich, ist der „weitere Leserkreis" allmählich an die richtige Aussprache zu gewöhnen. — Die Verlagshandlung hat für gutes Papier und scharfen correcten Druck gesorgt. Ausser einigen wenigen Fehlern in fremden Eigennamen ist mir nur S. 20 Z. 4 v. u. ein „Spuren" statt Suren aufgestossen.

Dankenswerth, wie alle früheren, ist nach Vorstehendem auch diese neueste Gabe des Verfassers. Doch glaube ich in der Annahme nicht zu irren, dass er bei dem Entschlusse zur Ausarbeitung dieses Buches nicht ganz unabhängig von äussern Verhältnissen gewesen ist, deren wohlverdiente günstigere Gestaltung ihm erlauben würde, seine reichen innern Mittel zur Ehre und zum Nutzen der von ihm vertretenen Wissenschaft stetig einer höhern Gattung von Arbeiten zuzuwenden. Und so möge denn zu gutem Ende ein darauf gerichteter Wunsch hier noch am Schlusse dieser Anzeige seine Stelle finden.

Fleischer.

Mongolische Märchen. Erzählung aus der Sammlung Ardschi Bordschi. Ein Seitenstück zum Gottesgericht in Tristan und Isolde. Mongolisch und Deutsch nebst dem Bruchstück aus Tristan und Isolde herausgegeben von B. Jülg. Als Probe einer Gesammtausgabe von Ardschi Bordschi und den neun Nachtragserzählungen des Siddhi-Kür. Innsbruck. Druck und Verlag der Wagnerschen Universitätsbuchhandlung. 1867. 37 S. gr. 8.

Herr Prof. Jülg hat in der Einleitung zu seiner kalmückischen Ausgabe des Siddhi-Kür, über welche wir in dieser Zeitschrift (Bd. XX S. 455 f.) berichteten, erwähnt, dass er in einer mongolischen Handschrift dieser Märchensammlung noch neun weitere Erzählungen besitze, deren Veröffentlichung er sich auf eine andere Gelegenheit vorbehielt. Der Ausführung dieses Plans tritt er jetzt näher durch Herausgabe der vorliegenden Probe, die ihm — da es bisher in Deutschland an mongolischen Typen gänzlich fehlte — nicht möglich

gewesen sein würde, wenn nicht Herr Anton Schumacher, Chef der Wagner'schen Universitätsbuchhandlung in Innsbruck, sich mit seltener Liberalität zu Herstellung der nöthigen Typen entschlossen hätte, und zwar in einer Weise, die fast nichts zu wünschen übrig lässt. Sie sind etwas grösser als die Petersburger, mit denen z. B. der Ssanang Ssetsen und Gesser Chan gedruckt ist; nur könnten die das i bedeutenden Schrägstriche sich etwas besser hervorheben. Im Uebrigen machen sie einen gefälligen Eindruck und nähern sich dem Ductus der sorgfältiger geschriebenen Handschriften. Ihre Herstellung kann in jeder Weise als ein Gewinn für diesen Zweig der orientalischen Wissenschaften betrachtet werden. Dem Herrn A. Schumacher ist daher auch mit Recht diese erste Probe dedicirt.

Was den Inhalt derselben anlangt, so gehört die Geschichte des Ardschi Bordschi zu dem Kreis der Sagen, die sich um den Thron Vikramâditya's gruppiren und ist unter Ardschi Bordschi der indische Name Bhoga Râgâ zu verstehen. Eine russische Uebersetzung existirte bereits von dem gelehrten Lama Galsang Gombojew, wonach Benfey eine deutsche Uebersetzung im „Ausland" 1858 No. 34. 35. 36 geliefert hat. Doch ist diese Uebersetzung häufig blosse Paraphrase und es ist daher keineswegs überflüssig, wenn H. Jülg, wie er in dieser Probe gethan, eine neue, sich enger an das Original anschliessende Uebersetzung giebt. Vielleicht wird es ihm auch möglich sein, bei einer künftigen Ausgabe noch mehr als in dieser Probe die Klippe zu vermeiden, dass unter der Treue der Uebersetzung der fliessende Styl leidet, so schwierig dies auch bei der gänzlichen Verschiedenheit der mongolischen Construction von der deutschen sein mag.

Das Märchen, welches der Herausgeber als Probe gewählt hat, hat deshalb noch ein besonderes Interesse, weil es, wie schon auf dem Titel bemerkt, ein Seitenstück zu einer Erzählung in Gottfrieds von Strasburg Tristan und Isolde ist, weshalb auch der Herausgeber dieses Stück nach der Uebersetzung von H. Kurtz mittheilt. Die Uebereinstimmung ist zu auffallend, als dass ein blosser Zufall sein könnte. Weitere Untersuchung mag zeigen, ob, wie der Herausg. anzunehmen geneigt ist, die Mongolen den Stoff zu ihrer Sage aus dem Westen entlehnten oder ob Gottfried, der bekanntlich bei Bearbeitung seines Tristan und Isolde sich manche Freiheit genommen, seinen Stoff aus einer zur Zeit noch unbekannten morgenländischen Quelle schöpfte, die er dann mit den Mongolen gemeinschaftlich gehabt hätte. v. d. G.

Éléments de la Numismatique musulmane par Fr. Soret.

Es ist keine selbstständige Schrift, die wir unter diesem Titel anzuzeigen haben, sondern drei Abhandlungen hat der Verfasser selbst unter jener gemeinsamen Aufschrift zusammengefasst, welche in der Revue de la Numismatique belge (4 Sér. T. II ff.) in Form von Briefen an den Redacteur, Hrn. Chalon, gerichtet sind, deren Inhalt und Bestimmung immerhin mit jenem Titel am zutreffendsten bezeichnet wird. Den Lesern der D. morgenl. Ztschr. gegenüber haben wir gewissermassen eine Verpflichtung darüber zu referiren, weil ihnen früher (1862. Bd. XVI. S. 770—780.) über die anderen, seit etwa einem

Jahrzehnt in jener Revue erschienenen, auf muhammed. Numismatik bezüglichen Arbeiten berichtet worden ist, diese neue aber, mit jenen vorangegangenen mindestens von gleicher Bedeutung, unter dem bescheidenen Titel sich leicht einer allgemeineren Beachtung entziehen könnte. Dies wäre selbst für Wohlbewanderte auf diesem Felde ein Verlust; sie würden ein mannichfach brauchbares und nützliches Hülfsbuch entbehren. — Durch einen Ueberblick seines Inhaltes wird das erhellen.

Im ersten Briefe spricht Soret als Zweck seiner Schrift aus, Münzliebhaber und Sammler, auch solche, die nicht Orientalisten sind, deren Wissbegierde aber durch manches oriental. Münzstück in ihren Schränken wie durch ein Räthsel gereizt wird, in den Stand zu setzen, dergleichen Stücke bestimmen und classificiren zu können. Zu diesem Ende werden zuerst die Elemente der arabischen Graphik behandelt, das Alphabet, Kufisch und Neskhi, in seinen Abwandlungen, wie es sich auf den Münzen in verschiedenen Zeitepochen darstellt, desgleichen die Zahlen als Zahlwörter und Ziffern, die diakritischen Puncte, die auf Schrot und Korn, Curswerth bezüglichen Wörter und Buchstaben, die gewissen Dynastien eigenen wappenähnlichen Abzeichen, wie die Tamghas, Tughra, die Zierrathen und Thierbilder, und zuletzt wird über die Art zu datiren, über die Reductionsmethode und verschiedene, auf den Münzen angewendete Aeren Auskunft gegeben; wie über die Ilkhanische und den tartarischen zwölfjährigen Thiercyclus. — Besonders lehrreich wird die Behandlung dieser Gegenstände durch die beigefügten, instructiven Tafeln, fünf an Zahl. Man vergleiche Beispiels halber Soret's Alphabettafel I. mit der in Adler's Museum Cuficum Taf. I, um zu ersehen, welche Fortschritte und Bereicherungen die Münzgraphik erhalten hat. Während Adler vom Buchstaben He nur 14 Varianten kennt, bietet Soret mit Einschluss der Neskhi- und karmatisch verzierten Gestalten (Taf. II), nicht weniger als 41. Und in ähnlicher Weise bei den übrigen. — Für den Anfänger sind Münzstücke aus verschiedenen Zeitepochen, omaijadische in reinem kufischen Ductus, eine hulaguidische mit quadrirter Schrift, eine der Kalahkhane im Neskhicharacter und einige persische mit Talikschrift als Proben abgebildet, mit beigefügten Analysen und Umschreibungen ihrer Legenden. Hierbei wird der Leser mit den sonst ungewöhnlichen Trennungen der Wörter, den Buchstabenversetzungen, den auf manchen Münzclassen vorkommenden Verschlingungen eigentlich unverbindbarer Buchstaben bekannt gemacht, die zuweilen in so schwierig lesbare Verzerrungen ausarten, dass selbst für Orientalisten die gebotene Auflösung mancher der vorgelegten Beispiele erwünscht sein kann. Zur Geschichte der Graphik bemerkt Soret, dass das Neskhi schon gegen Ende des dritten Jahrhunderts der Hidschr. auf Samaniden-Münzen gefunden wird; vom Ende des vierten begegnet man häufig einem Ductus, der zwischen Kufisch und Neskhi gewissermassen die Mitte hält, während daneben aber immer fort und bis in sehr späte Zeit ein mehr oder weniger reines Kufisch mit in Gebrauch blieb.

Eine andere Tabelle legt die Münzformen der Zahlwörter vor, damit auch der Nichtorientalist, was die Hauptsache für die Münzbestimmung ist, die Zeitdata ermitteln könne. Der Text giebt ihre Lesung, nicht ganz correct durchgeführt, in den auf den Münzen gewöhnlichen Genitiv- oder Accusativformen, mit manchen practisch-nützlichen Nebenbemerkungen und anderen auf die Zahl-

ziffern bezüglichen. Diese letzteren kommen zum ersten Male auf Ortoqiden-Münzen aus den Jahren 614 u. 615 d. Hidschr. vor, dann häufiger seit dem achten Jahrhundert, aber nur bei gewissen, wenig zahlreichen Dynastien. Ihre gar mannichfaltigen Formen vergegenwärtigt eine andere Tabelle. In einigen Fällen bleibt jedoch das Datum dadurch ungewiss, dass auf manchen Prägen, z. B. der Dschutschiden, die Ziffern nicht in ordentlicher Folge, sondern einzeln zerstreut stehen oder verkehrt, wodurch z. B. ٦ und ٢ identisch werden. In anderen Fällen, wo verschiedene Zahlen die gleiche Zifferform haben, wie die 4 auf türkischen und die 5 auf ostindischen Münzen, wird man dagegen eine Verwechslung durch Achtsamkeit auf die Dynastie vermeiden. Es kommt auch vor, dass der eine Theil des Datum durch ein Zahlwort, der andere durch eine Ziffer bezeichnet wird. — Endlich bietet dieser erste Brief dem Münzerklärer eine nützliche Beihülfe durch die Nachweisung, welchen Dynastien die mancherlei, besonders zusammengestellten Tamghas zu eigen sind. Durch den blossen Anblick eines solchen Zeichens weiss man vermittelst dessen, in welche Region des weiten Gebietes man sich zu wenden hat.

Der zweite Brief, zugleich umfänglicher und an Inhalt reicher als der erste, handelt zu Anfang von den bei der Fabrication der arabischen Münzen verwendeten Metallen und den Benennungen der verschiedenen Sorten, دينار, درهم, فلس, wobei auch des bis jetzt nur auf einer einzigen Goldmünze wahrgenommenen الثلث 1/3 Dinar gedacht und die, wie es scheint, zu einer Münzfälschung missbräuchliche Verwendung der beiden ersten Bezeichnungen auf Kupfermünzen besprochen wird. Das Blei hat man nur auf dem ostindischen Archipel zu Prägen verwendet; die mit kufischen Inschriften versehenen ägyptischen Glaspasten sind nicht sowohl als Geld umgelaufen, denn als Richtscheite für das Münzgewicht zu betrachten; Papiergeld war den alten muslimischen Dynastien zwar nicht unbekannt, die Hulaguiden versuchten es, jedoch ohne Erfolg, einzuführen, aber es wird wohl in keiner europäischen Münzsammlung ein derartiges Document vorhanden seyn. — Hieran schliesst sich eine Erörterung über den Ursprung der muslimischen Münze, welche Bekanntes recapitulirt; wogegen die folgende Zusammenstellung einer Anzahl frommer, dem Qoran entlehnter Sprüche und Formeln, wie sie gewissen Dynastien eigenthümlich oder mehreren gemeinsam sind, besonders auch dadurch lehrreich wird, dass diese Sentenzen zum Theil äusserst seltenen und selbst noch unedirten Stücken entnommen sind. — Nachdem dann die vielerlei Veränderungen beschrieben worden, welche im Laufe der Jahrhunderte mit den Münztypen vorgegangen sind, wobei auch der verschiedenartigen Bildungen gebührender Weise gedacht wird, geht der Verf. mit Rücksicht auf die verschiedenen, zu Münzlegenden verwendeten Sprachidiome, sowie der geschichtlichen und mercantilen Verhältnisse, in eine genauere Classification ein. A. Types de monnaies empruntés aux peuples subjugués et adoptés par les Musulmans dans les premiers temps après la conquête, deren allgemeiner Charakter in der Beibehaltung des landesüblichen Typus, auch der Landessprache besteht, wozu neben bald auch arabische Legenden erscheinen, also bilingues, schliesslich aber rein arabische. Als Unterabtheilungen kommen hier die Prägen 1) nach der Eroberung von Syrien, Mesopotamien u. dgl. mit byzantinischem Typus, 2) nach

der Eroberung von Persien unter Verwaltung arabischer Gouverneure mit Pehlewischrift; 3) nach der Eroberung von Taberistan mit der Aera der Ispehbed, welche vom Ende der Sassanidenherrschaft datirt, und den Namen der arabischen Statthalter über Tapuristan bald in Pehlewi-, bald in arabischer Schrift, oder auch in beiden auf demselben Stücke; 4) nach der Eroberung von Afrika und Spanien nur mit lateinischen oder noch arabischen Inschriften zu den lateinischen hinzu; 5) nach den Eroberungen in Indien mit dem Bilde des indischen Stiers und Reiters und dem Namen des arabischen Khalifen. Hieran schlossen sich später Münzen der Ghaznewiden-Sultane mit den indischen Symbolen und birmanischer Legende auf der einen Seite, und einer rein arabischen auf der anderen. Ferner die Münzen des Kharezmiers Mahmud von Bamian, später die der Ghuriden ebenfalls mit arabischen und birmanischen Legenden. — B. Types de monnaies musulmanes empruntés par des conquérants étrangers. Hierzu gehören 1) die Nachahmungen der Kharezmier-Münzen unter Dschinghis-khan und Mönghke-khan, 2) die Normannen-Prägen in Sicilien seit Robert Guiscard mit den Namen der christlichen Fürsten, aber arabischen Symbolen und Legenden, sowie der longobardischen Fürsten von Salerno seit Gisulf I., welche ihren muhammedanischen Unterthanen zu Nutz Denare nach dem Vorbilde der fatimidischen von Muizz, auch in mehrerlei bilinguen Varietäten, ausprägen liessen. 3) Die von H. Lavoix entdeckten und beschriebenen Denare und Dirheme in arabischer Sprache und ganz übereinstimmend mit den Ajjubiden-Münzen, ausser dass sie das christliche Glaubensbekenntniss tragen, welche im 13. christl. Jahrhundert von den christlichen Fürsten in St. Jean d'Acre für die muhammedanische Bevölkerung Syriens geschlagen wurden, und 4) die seltenen Goldstücke mit arabischem Typus aus Toledo unter der Regierung Alphons' VIII. — C. Types empruntés par différents dynastes vassaux à leurs suzerains. 1) Die zahlreiche Kategorie der nach abbasidischem Muster geschlagenen Stücke von den Provinzial-Gouverneuren, welche allmählig sich unabhängig machten, aber den Schein der Unterthänigkeit unter die Khalifen beibehielten, wie der Tahiriden, die zuerst Frähn von den abbasidischen gesondert hat, ferner der Samaniden, Soffariden, Emire al-Omra, Buweihiden u. s. w. 2) Anderer Dynastien, welche zu mächtigeren moslemischen Herrscherfamilien in einem Vasallenverhältniss standen und genöthigt waren deren Münztypus zu gebrauchen, wie der Ortoqiden, die theils von den Seldschuqen Kleinasiens, theils von den Ajjubiden abhängig waren u. a. — D. Types musulmans imposés par des convenances politiques ou par la volonté des vainqueurs à des princes chrétiens. Es sind dies 1) die Georgischen, welche seit dem Ende des 6. christl. Jahrhunderts Nachahmungen des sassanidischen Goldes sind, seit dem 7. Jahrh. des omajjadischen und abbasidischen, dann des seldschuqischen, seit dem 13. Jahrh. des hulaguidischen, bilingue und trilingue, auch des dschelairidischen, endlich des persischen, woran sich noch die Stücke mit russischen und arabischen Legenden schliessen. 2) Armenisch-arabische, 3) Russische von Dmitri Iwanowitsch und seinem Nachfolger Wassili, mit dem Bilde des heiligen Georg und einer russischen Inschrift, welche auf dem Revers eine arabische Legende tragen, die von Münzen Toqtamisch's entlehnt ist; auch manche barbarische Nachbildungen von Münzen der Khane Kiptschaq's mögen zu dieser Classe zu zählen seyn, und 4) die genuesisch-arabischen bilingues

aus der Krim mit lateinischen Charakteren, in denen man den Namen Caffa erkennt, mit dem Wappen Genua's auf der einen und dem Tangha der Krim auf der andern Seite, um das sich in arabischer Schrift der Name des Sultans Hadschi Ghirai's zieht. — E. Imitations de types dans des intérêts commerciaux. Wie die Münzgeschichte aller Orten und Zeiten es bewährt, dass gewisse in irgend welcher Hinsicht ausgezeichnete Prägen anderwärts, zuweilen sehr *fern* von ihrem Ursprunge, nachgeahmt worden sind, so trifft das auch im Oriente zu. Wir haben dafür zwei Belege bis jetzt. Der eine ist eine Münze Saru Khan's, eines Nachfolgers der Seldschuqen Kleinasiens, welcher in Magnesia Münzen mit ganz lateinischem Typus als Nachahmungen einer Münze Robert's von Anjou, die im 14. christl. Jahrh. sehr verbreitet war, anprägen liess. Die Bekanntschaft damit verdanken wir D. Friedländer, der zwei Varietäten davon beschrieben hat. Eine dritte mit dem Namen Sarum statt Saru khan, welcher jenen Stücken fehlt, hat Soret entdeckt. Einen zweiten Beleg geben die Nachahmungen spanisch- und afrikanisch-arabischer Goldmünzen insonderheit der Morawiden, die sich im ganzen Süden Europas verbreiteten und den Prägen christlicher Herren und Kirchenfürsten als Muster dienten. Dies wird durch Münzen der Bischöfe von Bargelone bezeugt und andere mehr oder weniger barbarische Typen, mit deren Erklärung Hr. Lavoix sich beschäftigt. — F. Bilingues ou trilingues musulmans ayant servi de prototypes. Unter dieser nicht recht deutlichen oder nicht recht zutreffenden Aufschrift wird die grosse Zahl von Münzen befasst, welche verschiedene Herrscher mongolischen Ursprungs nach ihrer Besitznahme des westlichen und südlichen Asiens, Kharesmiens, Georgiens u. s. und nachdem sie zum Islam übergetreten waren, mit mongolischen und arabischen, oder auch noch tibetanischen Legenden anprägen liessen, wie die Hulaguiden, die Khane von Kiptschaq, die Dschelairiden, Dschobaniden. — Jedenfalls haben wir in dieser Classification einen übrigens wohlgeordneten und klaren Prospect erhalten, dergleichen noch nicht vorhanden war, über eine grosse Zahl von zum Theil erst neuerlich an das Licht gezogenen Münzgruppen, über deren Verhältniss zu einander es nicht gar leicht war sich zu orientiren und für welche nun gewissermassen ein Rahmen gezogen ist, in den sich Weiteres bequem einreihen lässt, und durch den zugleich Richtungen gezeigt werden, wohin die Forschung künftig sich mit zu wenden hat.

In einem neuen Abschnitt unter der Aufschrift: Éléments principaux dont se composent les légendes des monnaies arabes behandelt Soret mit Ausschluss der schon *früher* besprochenen Qoranstellen, die zu Legenden verwendet worden, die vielerlei anderen in denselben befassten Data, ohne deren Kenntniss kein Verständniss möglich ist. Zuerst kommen die Invocations pieuses, fromme Wunsch- oder Preisformeln, wie ادام الله امره , نعم الرب الله u. s. an die Reihe, welche in alphabetischer Ordnung vollständiger als im Index III der Frähnschen Recensio und mit Nachweisung der Dynastien oder einzelnen Fürsten, auf deren Münzen sie erscheinen, vorgeführt werden. Da manche für gewisse Prägeherrn charakteristisch sind, so gewähren sie eine gute Beihülfe zu Münzbestimmungen. Liest man z. B. auf einem vielleicht mangelhaft erhaltenen Stücke ein ايلقا, so kann man wissen, dass es eine Samaniden-Münze

von Nuh II. ist; denn nur auf einer solchen hat man jenes Wort bisher angetroffen. — Es folgen Bemerkungen über den Münzschlag und die dafür gebräuchlichen Ausdrücke: ضرب d. i. ضُرِبَ, anderwärts ضَرْبُ, عَمَل, über الفضة st. الدرهم, مجر und المهور, über على بلاى; wobei wir aber das امر به, مما امر به und dessen Varietäten, zu dessen Erwähnung hier Gelegenheit geboten war, ungern vermissen.

Hieran schliesst sich der bei weitem wichtigste Theil dieser ganzen Schrift, eine alphabetische Zusammenstellung aller muhammedanischen Münzstätten, aus denen bis jetzt Prägen bekannt sind. Nicht weniger als 550 Nummern, die Doppelnummern ungerechnet, wozu noch zwei Nachträge kommen; alles zusammen über 600. Eine staunenswerthe Zahl in Vergleich zu denen, die man zur Zeit eines O. G. Tychsen kannte! Sie allein bezeugt es, welche gewaltige Fortschritte diese Wissenschaft in den letzten siebenzig Jahren gemacht hat. Mittest dieser Liste ist das ungeheure Gebiet von Indien und dem angehörigen Archipel bis an die westlichste Küste Afrikas und Spaniens, von Aegypten und Arabien bis hoch hinauf in das nordöstliche Asien, über die europäische Türkei und die Mittelmeerländer Europas, in denen die Moslemen einmal geherrscht haben, in seiner Geldproduction während zwölf Jahrhunderten vor uns ausgebreitet. Bei der Ansammlung dieses Verzeichnisses haben den verstorbenen Soret die meisten der jetzt lebenden oriental. Numismatiker unterstützt und ihm, wie die Herren Bartholomäi, Dorn, Millies, Sauvaire u. a. auch eine Anzahl solcher Münzstätten-Namen mitgetheilt, die auf noch unedirten Exemplaren gelesen worden. Zwar werden in den morgenländischen Autoren noch manche andere Prägeorte erwähnt, sie sind aber als noch durch keine Münzstücke belegt, ungenannt geblieben in der Soretschen Liste, diejenigen Akbar's ausgenommen, welche M. E. Thomas aus Abulfazl bekannt gemacht hat. Einem jeden Ortsnamen sind die Dynastien beigefügt, welche in ihm haben prägen lassen, und bei denen, die nicht in der eigenen Sammlung Sorets belegt sind, auch die Namen der Schriftsteller, auf deren Angaben das Citat beruht. Da aber diese Städtenamen oft auf den Originalen ausserordentlich verzogen und schwer lesbar sind, so hat Soret noch in einer Tabelle eine Anzahl derselben treu facsimilirt und zwar dieselben in den nach den Zeiten wechselnden Formen. Die beigesetzten Ziffern bezeichnen das Jahrhundert, worin diese oder jene Gestalt gefunden wird. Es wird nicht nöthig seyn, auch hier wieder hervorzuheben, welche überaus förderliche Beihülfe durch ein solchermassen eingerichtetes Verzeichniss dem Münzerklärer geboten ist. — Eine andere kleine Tabelle veranschaulicht die den Städtenamen häufig beigesetzten Epitheta, wie حضرة — so ist S. 134 st. حصرة zu lesen —, محروسة, جويرة, الجديد, ebenfalls chronologisch variirt, und endlich erhält man eine Zusammenstellung der verschiedenen Ehrenprädicate, durch welche gewisse Städte ausgezeichnet werden, wie دار الامان für Qum, دار الصفا für Khoy, دار العلم für Schiras u. a. — Den Schluss des zweiten Briefes machen Bemerkungen über die Datirungsformeln سنة, في سنة, عام, في شهور سنة, über die Monatsnamen,

تاريخ, في زمان, في عهد, في ايام دولة, mit Benennung der Dynastien, welche von der einen oder anderen dieser Formeln Gebrauch machen.

Eine bedeutende Schwierigkeit bereiten dem Münzerklärer die vielerlei oft auf einem Stücke gehäuften Eigennamen mit ihren sehr mannichfaltigen Prädicaten und Titeln. Darüber aufzuklären ist die Haupttendenz des dritten Soret'schen Briefes, und wir empfangen diese Auseinandersetzung um so dankbarer, weil erst durch eine solche deutliche Einsicht die Verwerthung der in den Münzlegenden enthaltenen geschichtlichen und geographischen Data ermöglicht wird. Die Münzen aber sind hierfür eine sehr ergiebige und reiche Quelle, die zugleich geeignet ist, bei widersprechenden Angaben der Historiker eine sichere Entscheidung zu gewähren. Soret nimmt die bekannte Abhandlung Garcin de Tassy's im Journal asiatique 1854 zur Unterlage, gibt ihr jedoch eine etwas übersichtlichere Fassung. Er bietet zuerst eine Sammlung der auf Münzen gehäufigsten, mit ابو zusammengesetzten كنية, sowohl derer, wo ein Eigenname, wie ابو محمد, wie derer, wo ein Appellativum folgt, wie ابو الفتح Vater des Sieges, mit Angabe der Personen und ihrer Dynastien, welche einen solchen Namen führten. Hiernach werden die Prädicate, wie المرتضى, welches Harun zeitweilig führte, ذو الرياستين und die ähnlichen mit ذو componirten, بهادر besprochen, wiederum mit Benennung derer, die dadurch ausgezeichnet wurden, und dann jene oft sehr pomphaften Ehrennamen (لقب), die in so grosser Menge auf den Münzen erscheinen, dass in der einen Liste nicht weniger als 65 derselben verzeichnet werden konnten, immer mit Angabe ihrer Träger. — Es folgen zuletzt mit gleichen Nachweisungen die eigentlichen Rangtitel, die Soret, wie mir scheint, ohne zureichenden Grund in zwei Classen trennt: A. Titres qualificatifs, wie برهان, اعظم, الوزير, حاجب, 18 an Zahl, und B. Titres de rang et de souveraineté, wie خاقان, بادشاه, امير, اتابك u. a., 25 mit ebenso vielen Epithetis, welche noch nirgends sonst in solcher Weise zusammengestellt gefunden werden. Auf drei beigegebenen Tafeln erhält der Leser die Bilder, wie sie auf den Münzoriginalen vorkommen. Der bescheidene Verfasser schliesst diesen Theil seiner Schrift mit der Bemerkung: „Nous sommes bien loin de prétendre à ce que nos collectanées soient exemptes de lacunes ni d'erreurs, mais elles suffiront amplement pour diriger les débutants dans leurs recherches, et, après un peu d'exercice, ils pourront, en combinant les données qui se trouvent dans nos différentes listes, non-seulement parvenir à déterminer avec certitude les pièces de leur cabinet, mais, en outre, à reconnaître celles qui sont probablement inédites."

Nach einer solchen Erläuterung der Namen und Titel im Einzelnen erübrigte nun noch, die Dignität eines jeden in der Zusammenordnung mehrerer je nach dem Platze zu bestimmen, welchen er auf den Münzen einnimmt. Massgebend hierfür war das Souveränitäts- oder Unterthänigkeits-Verhältniss, in dem die Benannten zu einander standen. Wie sich die Provinzial-Gouverneure zu mehr selbstständigen Dynasten emporschwangen, die aber noch den Schein der Unterordnung unter den Khalifen wahrten, setzten sie unter dessen Namen

auch ihren eigenen mit auf die Münzen, und wenn es geschah, wie es manchmal der Fall war, dass sie wieder von sich abhängige Vasallen hatten, so kamen auch deren Namen noch auf die von diesen letzten ausgehenden Prägen. Die Khalifennamen figurirten in den spätern Zeiten nur noch gewissermassen als Symbole der Glaubenseinheit, ihre Träger als Repräsentanten der geistlichen Nachfolge oder Stellvertretung Muhammeds. Um diese Verhältnisse ins Licht zu setzen, bietet Soret mehrere Listen. Eine erste, über die abbasidischen Khalifen, giebt bei jedem einzelnen alle die Namen der Söhne, Brüder, Gouverneure, Wezire, Münzmeister und Dynasten, die auf den Münzen während seiner Regierungszeit vorkommen; eine zweite ähnlich über die Abbasiden von Aegypten; eine dritte verzeichnet 21 Fürstenhäuser, die das Souveränitätsrecht geübt haben, und führt die von einem jeglichen abhängigen Vasallen namentlich auf. Diese Stellungen von Unterordnung und Oberherrlichkeit wechselten oft in wenigen Jahren; ein glücklicher Feldzug genügte um den Vasall des einen Herrn zu dem des andern zu machen oder selbst von zweien zugleich, und so kann nichts erwünschter sein, um sich in diesen verwickelten historischen Details zu orientiren, als eine solche tabellenartige Uebersicht, an die noch weitere Beobachtungen des wohlerfahrenen Numismatikers zum Schluss angefügt sind über die zu verschiedenen Zeiten wechselnden Stellen, welche die Dignitätsnamen nach ihren Abstufungen auf den Münzen einnehmen. —

Dies mag genügen, um zu zeigen, was Soret's Schrift bietet, um seinen Leser zu befähigen, selbst wenn derselbe der arabischen Schrift und Sprache unkundig wäre, muhammedanische Prägen zu classificiren und weiter zu bestimmen. Wie Soret selbst, ohne eigentlich Orientalist zu seyn, diese Kenntniss und Fertigkeit sich angeeignet und das Bedürfniss einer Beihülfe dazu lebendiger als Andere empfunden hat, so hat er es auch uns übrigen an Eifer und raschem Handanlegen zuvorgethan, um eine solche Lücke auszufüllen nach seinem Vermögen. Zu Statten kam ihm dabei der Besitz seiner reichen Sammlung, ohne welche es überhaupt unmöglich gewesen wäre, eine solche lehrhafte Schrift zu Stande zu bringen. Sie ist keine vollständige, systematische Münzkunde der Muhammedaner, macht auch durchaus keinen Anspruch darauf, solches zu sein, aber in den enger gesteckten Grenzen und trotz der lockeren Verbindung ihrer Theile, gewährt sie jedem dieser Studien Beflissenen so mannichfach nützliches Material, dass Keiner ihrer entbehren kann. Indem sie Vieles, was erst in neuerer und neuester Zeit ermittelt worden, zum ersten Male zusammenfasst und aus der Zerstreuung unter einem Gesichtspunkte sammelt, dazu für gewisse Theile der Wissenschaft Umrisse entwirft, die weiter auszufüllen sein werden, darf sie selbst als eine Erweiterung der numismatischen Wissenschaft prädicirt werden, ein letzter würdiger Schlussstein der Arbeiten meines unvergesslichen Freundes. „Ainsi il est à présumer que je prends ici congé de vous" schrieb er im letzten Satze seines an Hrn. Chalon gerichteten dritten Briefes, wie in Vorahnung des bald darauf erfolgten Todes. Diesem gegenüber vermöchte ich nicht mich noch auf eine Kritik von Einzelnheiten einzulassen; meine Feder ist entwaffnet. Empfangen wir mit Dank und nutzen wir bestens, was uns als die letzte Gabe eines redlich in seiner Liebe zur Sache eifrigst und unablässig arbeitenden, anspruchlosen Gelehrten in den besprochenen Blättern geboten worden ist! —

Unvergessen sei aber auch das Verdienst dessen, welcher diese Publicationen ermöglicht hat. Bei dem doch nur kleinen Kreise der gerade für orientalische Numismatik Interessirten mag es dem Redacteur einer Zeitschrift immerhin als ein Wagniss erscheinen, eben diesem Gebiete in so umfangreicher Weise Verhandlungen zuzugestehen, wie es von Hrn. Chalon sowohl durch diese Élements, wie durch die vielen früheren Artikel Soret's und Anderer in der Revue numismatique belge geschehen ist. Je seltener die Beispiele einer ähnlichen Förderung der Studien des Ostens sind, je drückender die Sorge auf denen lastet, welche ihre Mühe und Kenntnisse an dergleichen Arbeiten gewendet haben, ob irgend ein Organ ihnen seine Spalten öffnen werde, und je nachtheiliger derlei Befürchtungen auch schon dem in Angriffnehmen solcher Publicationen bei befähigten Schriftstellern entgegentreten, für um so anerkennungs- und dankeswerther muss zumal uns Orientalisten die erleuchtete Liberalität gelten, welche Herr Chalon in so hohem Grade geübt hat. Der treffliche Soret würde nie so viel geleistet haben, wenn ihm nicht ein ebenso trefflicher Redacteur eines Journales fördernd zur Seite gestanden hätte; die Wissenschaft aber wäre um manche gute Schrift ärmer geblieben.

Jena. Stickel.

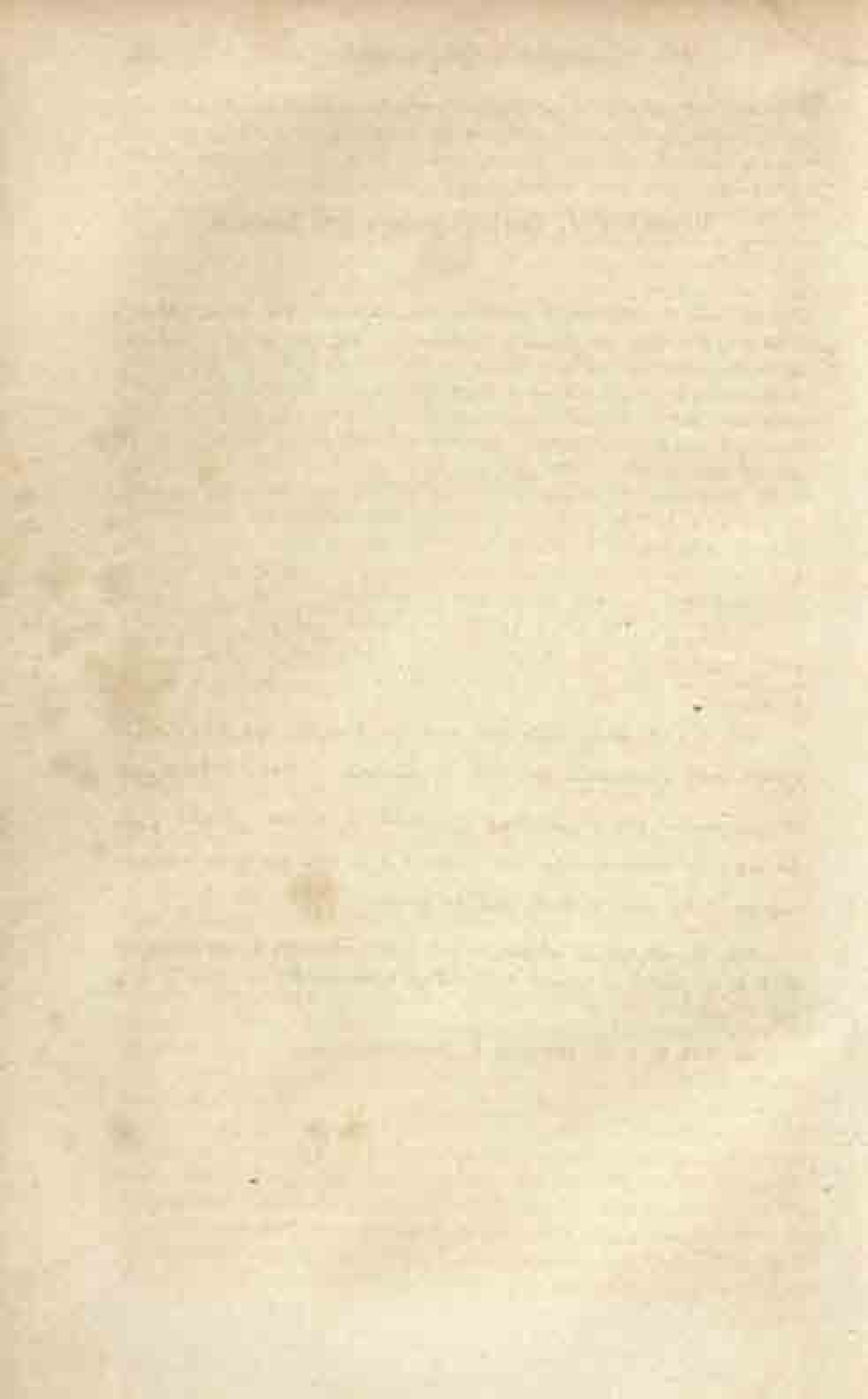
Druckfehler, Berichtigungen und Zusätze.

Bd. XX. S. 486, vorl. Z. بحشت l. بحثت — 487. Z. 7. واخرجها l. واخرقا — 490, 26. Ahlam l. „Adham" — 491, 15. wurde — angeredet l. „wurde reich" — vorl. Z. l. oder Haschisch-Raucher — 495 Z. 8 v. u. Antimoniums l. „Hüttenrauchs" — 497, 19 سلاحفة l. سلحفاة — 498, 6 Er reichte ihm l. „Er reichte dem Patienten" — Z. 20 kannten l. „kanten" — Z. 23 kennen l. „kanen" — 499, 11 v. u. Da erfasste der Mann l. „Da gab der Mann nach" — 501, 29. السنح l. السمح — 502, 1. l. Mas'ûdîja — Z. 10 Wechsel l. „Wechsler" — Z. 11 v. u. Es lehrt l. „Er lehrt" — Z. 5 v. u. l. In Cap 6—8 — 508 Anm. 3. unverbogen l. „unflectirt" — 574, 10. Dubab-namé l. „Rubab-namé" — 597, 4. des l. „das" — Anm. 1. Z. كها l. لها — 599, 2. von dem l. „sondern" — Z. 11 v. u. hinaufügt l. „hinzugefügt" — 600, 26. fabelhaft l. „fehlerhaft" — 601, 3. Glaudium l. „Glandium" — 602, 10 v. u. من علوقها l. من يوم علوقها — 603, Anm. 1 المراقي l. المرقي — 604, 19. persequaris l. „persequaris" — Anm. 1. dieses l. „dieses" — 605, 15 v. u. l. 'Abdarrahmâns III. — Z. 2 v. u. Gebiete l. „Geiste".

613, Z. 18 ff. [illegible] wird auch von Bar 'Alî und Bar Bahlûl erklärt durch [illegible] Lex. Adler. = [illegible]. — Bar 'Alî [illegible] = الكستبانات Adl. = [illegible] (كشاتبين pl. fr. von كشتبان gegen die Regel der älteren Sprache; vgl. de Sacy I, §. 881, von einem fünfconsonantigen Worte nach d. Form فعاليل gebildet.)

616, 9. وتعرقتها l. وتعرقها — Z. 9 v. u. calahóra l. „calahórra — Z. 7 v. u. المجلوب منها الى الاقطار l. المجلوب الى الاقطار — 620, 3 v. u. قرم l. قوم

Bd. XXI. S. 4, 20. Bewohner l. „Bewahrer".



Die Lehrsprüche der Vaiçeshika-Philosophie von Kanâda;

aus dem Sanskrit übersetzt und erläutert von

Dr. E. Röer.

Erstes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Zunächst dem wollen wir erklären, was Verdienst ist.
2. Verdienst ist das, wodurch Erhebung und das höchste Gut hervorgebracht werden.

---

1. Atha, zunächst, bedeutet nach dem Upaskâra entweder eine Zeitangabe „nach", nämlich nach der Bitte der Schüler um Belehrung, oder Ankündigung des Heils. Atah, denn, deshalb, weil nämlich fähige und von Misgunst freie Schüler da sind.

Mit Ausnahme der Nyâya beginnen alle Darçana, oder philosophischen Lehrsysteme der Inder, mit atha, die Vedânta, Mîmânsa, Yoga und Vaiçeshika mit derselben Formel, athâtaḥ.

2. Der Upaskâra erklärt abhyudaya, Erhebung, durch tattwajnâna, Wissen der Wahrheit, und niḥçreyasa, das höchste Gut, durch unendliche Befreiung vom Uebel. Danach müsste die Uebersetzung lauten entweder: Verdienst ist das, wodurch das Wissen der Wahrheit und das höchste Gut hervorgebracht werden; oder: Verdienst ist das, wodurch vermittelst des Wissens der Wahrheit das höchste Gut hervorgebracht wird. Dieser letzten Erklärung folgt Ballantyne in seiner Uebersetzung dieses Sûtra: Duty is that from which there results emancipation through exaltation. Anders die Vivriti; in Uebereinstimmung mit dem Verfasser der Vritti, welcher abhyudaya durch „Glück" erklärt, ist ihr zufolge Erhebung: der Himmel, das höchste Gut: unendliche Befreiung. Die Ursache, welche den Himmel und die unendliche Befreiung hervorbringt, ist Verdienst. Verdienst als Ursache des Himmels wirkt durch wahrnehmbare Mittel, als Ursache der Befreiung aber durch das Wissen der Wahrheit.

3. Der Veda hat Beweiskraft, weil er von Ihm ausgesprochen ist.
4. Das höchste Gut (hängt ab) von dem Wissen der Wahrheit, welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst vermittelst (der Kenntniss) des Gemeinsamen und Widerstreitenden in den sechs Kategorien der Substanz, der Eigenschaft, der Bewegung, des Allgemeinen, des Besondern und der Inhärenz.

---

3. Zur Einleitung in dieses Sûtra bemerkt die Vivriti: Was ist nun der Beweis, dass es ein solches Verdienst wirklich giebt, und dass es das Wissen der Wahrheit hervorbringt? Etwa der Veda? Die Beweiskraft desselben wird aber bezweifelt, wie es in einem Sûtra des Akshacharana (Nyâya-Sûtra II, 9, 57) heisst: „Der Veda hat keine Beweiskraft, weil er an den Gebrechen der Unwahrheit, des Widerspruchs und der Wiederholung leidet." Mit der Absicht, Zweifel solcher Art zu lösen, ist dieses Sûtra verfasst.

Das Fürwort „tat" kann sich, nach dem Upaskâra, entweder auf Gott, oder auf das im vorhergehenden Sûtra erwähnte „Verdienst" beziehen. Im letztern Falle würde die Uebersetzung lauten: „Weil der Veda das Verdienst erklärt, hat er Beweiskraft." Die erstere Erklärung ist vorzuziehen, weil zunächst nach einem Beweise des Verdienstes gefragt wird. Dieser ist anerkanntermassen im Veda gegeben; der Veda aber hat Beweiskraft, weil er „von Ihm" ausgesprochen ist, d. h. nach den Worten der Vivriti, weil er von dem ewigen, allwissenden und heiligen Geiste herrührt. Diese Auffassung nämlich, dass sich das „tat" auf Gott bezieht, wird durch das Schluss-Sûtra des ganzen Werkes, welches eine wörtliche Wiederholung des gegenwärtigen ist, noch bestätigt, indem dort kaum eine andere Auslegung als die gegebene möglich ist. Vergl. auch II, 1, 18—19, welches die Bedeutung „tat" feststellt, und VI, 1, 1—4.

4. Nach der Ansicht des Upaskâra und der Vivriti bezieht sich dieses Sûtra auf beide Arten des Verdienstes, sowohl auf das, welches das Glück in einer höhern Welt hervorbringt, als auch auf das, welches der Grund der Befreiung ist. Im Gegentheil möchte ich es nur auf das erste beziehen, weil das zweite Verdienst, welches zur schliesslichen Befreiung von der Welt führt, im nächstfolgenden Sûtra angeführt wird.

1. Der Upaskâra und die Vivriti weichen in der Erklärung des Prädikates „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst" von einander ab. Ein solches Wissen, sagt der Upaskâra, hängt ab von dem Lehrsystem der Vaiçeshika: demnach ist dieses auch der Grund des höchsten Gutes. Und ferner: Der Satz „welche erzeugt wird durch ein besonderes Verdienst", ist ein Prädikat des Wissens der Wahrheit. In diesem Falle hat das besondere Verdienst den Charakter des sich Lossagens von weltlicher Thätigkeit. Wenn aber der Ausdruck „Wissen der Wahrheit (tattwajnâna)" durch

die Herleitung „die Wahrheit wird dadurch gewusst“, als gleichbedeutend mit Lehrsystem aufgefasst wird, so muss man das besondere Verdienst als Anordnung und Gnade Gottes annehmen; denn der grosse Weise Kanâda soll sein Lehrsystem, nachdem er es durch die Anordnung und Gnade Gottes erhalten, verkündet haben. Unter dem Wissen der Wahrheit aber ist hier die Wahrheit der Seele gemeint, indem eben diese die trügerische und unwahre Erkenntniss zu vernichten im Stande ist.

Hier bestreitet nun die Vivriti, dass unter dem besonderen Verdienst entweder das sich Lossagen von weltlicher Thätigkeit oder die Anordnung und Gnade Gottes gemeint sei, und versteht darunter selbst „eine besondere gute That, entweder in diesem oder in einem früheren Leben verrichtet“. Obwohl diese Auslegung durch den Text, dessen wörtliche Uebersetzung sie ist, unterstützt wird, so darf man doch die Richtigkeit derselben bezweifeln; denn eine solche besondere gute That müsste doch eine der im Veda vorgeschriebenen Handlungen sein; in diesem Falle aber würde sie nur eins der Mittel sein, um eine höhere Welt zu gewinnen; auch würde das System in diesem Falle wohl kaum unterlassen haben, Handlungen von solcher Wichtigkeit zu beschreiben. Vielmehr müssen solche Handlungen darunter verstanden werden, wie sie das 6te Sûtra des zweiten Abschnitts des 6ten Buches andeutet: „Wenn die Handlungen der Seele Statt finden, so ist die Befreiung erklärt“.

2. Ueber das Verhältniss des Lehrsystems zu seinem Zwecke und Inhalt bemerkt der Upaskâra: Das gegenwärtige Sûtra hat die Absicht, die Verbindung der zu behandelnden Gegenstände auseinanderzusetzen. Die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Thätigkeit und dem Instrumente derselben; die Verbindung zwischen dem höchsten Gute und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Lehrsysteme die des Verhältnisses zwischen dem zu Erklärenden und dem Erklärenden. Die Vivriti giebt diesen Zusammenhang wie folgt. Der Zweck ist das höchste Gut, die Gegenstände, welche behandelt werden sollen, sind die Kategorien; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem höchsten Gute, so wie zwischen dem Wissen der Wahrheit vermittelst der Kategorien und dem höchsten Gute ist die des Verhältnisses zwischen Mittel und Zweck; die Verbindung zwischen dem Lehrsystem und dem Wissen der Wahrheit vermittelst der Kategorien die des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache; die Verbindung zwischen den Kategorien und dem Wissen der Wahrheit die des Verhältnisses zwischen dem Gegenstande und dem Instrumente; die Verbindung

zwischen den Kategorien und dem Lehrsystem die des Verhältnisses zwischen dem Hervorzubringenden und dem Hervorbringenden.

3. Nach der Erklärung des Upaskâra ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel. Nachdem er aber die Giltigkeit dieser Erklärung sich weitläufig ausgelassen, fasst er zuletzt das Ganze zusammen: Man könnte nun sagen, vielleicht ist dennoch das Aufhören des Uebels nicht das höchste Gut, weil es unmöglich ein Aufhören des künftigen Uebels geben kann, weil das vergangene Uebel vergangen ist, und weil das gegenwärtige Uebel vermöge der Bestrebung des Menschen eben aufhört. Eine solche Ansicht ist nicht richtig, weil die Thätigkeit des Menschen, gleich wie die Sühnung, auf die Vernichtung der Ursache des Uebels sich richtet (und mit der Ursache ist auch die Wirkung aufgehoben). Die Ursache des weltlichen Daseins ist nämlich das trügerische, falsche Wissen; das wird aber durch das Wissen der Wahrheit der Seele vernichtet; und das Wissen der Wahrheit entsteht durch die Ausübung des Yoga. Deshalb (weil das höchste Gut = Befreiung vom Uebel, erreichbar ist) ist das Streben (nach dem höchsten Gut) zulässig.

Die Ansicht nun, dass Befreiung, anstatt des Nicht-Daseins des Uebels, die Offenbarung eines ewigen Wohles sei, ist nicht richtig, weil es an einem Beweise eines ewigen Wohles fehlt; gäbe es aber einen solchen, so wäre es nicht ewig, weil wegen der Offenbarung desselben kein Unterschied zwischen dem Befreiten und dem im weltlichen Dasein Befangenen Statt findet, und wegen des Entstehens des Offenbarwerdens bei dem Aufhören desselben das weltliche Dasein wieder erfolgen würde.

Ferner ist die Ansicht, dass Befreiung die Auflösung der individuellen Seele in die allgemeine sei, nicht richtig. Soll Auflösung Eins-Sein bedeuten, so ist dies widersinnig: denn zwei sind nicht eins. Soll aber Auflösung das Aufhören des ursprünglichen, feinen Körpers, und der ursprüngliche, feine Körper die eilf Sinne, und das Aufhören von diesem und dem (groben) Körper Auflösung bedeuten, so ist auch dies nicht richtig, weil damit nur die Freiheit von den Gegenständen des Uebels ausgesagt wird. Es ist demnach ausgemacht, dass Befreiung eben das Nicht-Sein des Uebels ist.

Hiermit ist auch die Ansicht der Ekadandi (einer Sekte der Vedânta, welche das Tragen eines Stabes als ein Symbol der Lehre ansehen, dass Alles das eine Brahma sei), dass beim Aufhören der Unwissenheit der Zustand der Seele, worin sie nur sich selbst gleich ist, Befreiung sei, und dass die Seele die Natur des Wissens und des Wohles an sich trage, widerlegt; denn es giebt keinen Beweis, dass die Seele Wissen und Wohl ist. Der Text der Çruti nämlich: „Brahma ist ewiges Wissen und Seligkeit“, ist kein Beweis, weil dieser durch das Haben von Wissen und Seligkeit zu

erklären ist; denn es giebt eine solche Ueberzeugung, wie: ich weiss, mir ist wohl; nicht aber: ich bin Wissen, ich bin Wohl.

Die Vivriti fasst dies kurz zusammen: Nach der Nyâya, Vaiçeshika und Sânkhya ist das höchste Gut absolute Befreiung vom Uebel, bestimmt durch die Vernichtung des Uebels in dem ihm (dem Uebel) gemeinsamen Substrate des nicht gemeinsamen zeitlichen Uebels; denn die Vernichtung des der Zeit nach letzten Uebels ist nicht gleichzeitig mit (der Vernichtung) des Uebels in dem ihm gemeinsamen Substrate, weil zu der Zeit in der befreiten Seele kein Uebel entsteht; nach einer Abtheilung der Nyâya ist es die absolute Befreiung von der Sünde; nach den Vedânti, welche Ekadaṇḍi heissen, Befreiung von der Unwissenheit; nach den Vedânti, welche Tridaṇḍi (eine Sekte der Vedânta, welche drei in eins verbundene Stäbe tragen, als ein Symbol ihrer vollständigen Beherrschung von Gedanken, Worten und Thaten) heissen, die Auflösung der individuellen Seele in die höchste Seele; nach den Bhaṭṭa der Genuss eines unwandelbaren Glücks; das unwandelbare Glück aber, wie es durch den Veda bewiesen, ist während des weltlichen Daseins unentwickelt, obwohl es jeder individuellen Seele einwohnt, und wird erst nach dem Offenbarwerden der Wahrheit der Seele offenbar. Die schwachen Seiten in diesen Ansichten sind hier nicht weiter auseinandergesetzt; aber so viel steht fest, dass alle einer absoluten Befreiung vom Uebel in dem Zustande der Befreiung nicht entgegen sind.

4. Nach der Vivriti sind die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegungen Gattungen; der Begriff des Allgemeinen (d. h. der Gattung) ist das Verbundensein von vielen bei der Existenz des Unvergänglichen, der Begriff des Besondern das Verbundensein mit Einem allein bei der Existenz von irgend etwas, welches von der Gattung verschieden ist; der Begriff der Inhärenz ist beständige (unwandelbare) Verbindung.

5. Die Vivriti sucht, gleich dem Upaskâra, zu beweisen, dass die Kategorie der Nicht-Existenz ebenfalls durch Kaṇâda aufgestellt sei, folgendermassen: Obwohl die sechs Kategorien als existirend ausgesprochen sind, so ist doch in Wahrheit auch die Nicht-Existenz als eine andere Kategorie beabsichtigt. Deshalb stimmt es hiermit überein, was im ersten Sûtra des zweiten Abschnitts des ersten Buches: „Bei der Nicht-Existenz der Ursache existirt die Wirkung nicht", und im ersten Sûtra des ersten Abschnitts des neunten Buches: „(Eine Wirkung ist) vorher nicht seiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht (darauf) angewandt werden", und in andern Sûtras gesagt wird. Demnach heisst es in der Nyâyalîlâvatî: Auch die Nicht-Existenz ist zu erwähnen, weil sie, gleich den Kategorien der Existenz, mit dem höchsten Gute verbunden ist: denn durch den Beweis, dass mit der Ursache auch die Wirkung nicht exi-

---

stirt, ist das Verbundensein bewiesen. Ebenso in der Dravyakiraṇávalí durch die Lehrer der Nyâya: Diese (sechs) Kategorien sind angeführt, weil sie die hauptsächlichsten sind, die Nicht-Existenz dagegen, obwohl sie ihren eigenen Begriff hat, ist nicht eingeführt, nicht deshalb, weil sie verwerflich ist, sondern weil ihre Bestimmung in der des Entgegengesetzten enthalten ist.

Es war unnöthig, einen solchen indirekten Beweis, dass Kaṇâda die Nicht-Existenz als eine Kategorie angesehen, zu führen; denn die Nicht-Existenz wird im neunten Buche von Kaṇâda selbst aufgestellt und eingetheilt; ja sogar behauptet, dass sie durch sinnliche Wahrnehmung aufgefasst werde. Obwohl sie an dem angeführten Orte nicht ausdrücklich als Kategorie erklärt wird, so versteht sich dies doch von selbst, indem sie keinem andern Begriffe untergeordnet werden kann.

6. Dr. Ballantyne in seiner Uebersetzung der „Aphorisms o the Vaiçeshika“ giebt die Namen der Kategorien folgendermassen: Substance, quality, action (karma), community, distinction und concretion. Karma (Bewegung) bedeutet im gewöhnlichen Sprachgebrauch allerdings „action“, Handlung, Werk, in der technischen Sprache der Vaiçeshika aber nur Bewegung. Community für sâmânya (Allgemeines) ist nicht bestimmt genug, indem sâmânya immer die Begriffsallgemeinheit, community aber diese nur ausnahmsweise bezeichnet. „Concretion“ für samavâya ist gleichfalls nicht passend. Samavâya ist nach den Vaiçeshika unwandelbare Verbindung, welche erstens zusammengesetzte Substanzen mit den einfachen haben, aus welchen sie zusammengesetzt sind, welche zweitens Eigenschaften und Bewegungen mit der Substanz haben, ohne welche sie nicht gedacht werden können, und welche drittens das Individuum mit der Art, und die Art mit der Gattung hat. Concretion bezeichnet dies nun keineswegs, indem es vielmehr die Verbindung gleichartiger Theile zu einem Ganzen ausdrückt. — In Dr. Ballantyne's Vorlesungen, welche 1852 erschienen, werden sâmânya und viçesha durch genus und difference, und samavâya durch coinherence übersetzt. Genus und difference sind vollkommen zulässig, und coinherence trifft auch im Allgemeinen das Richtige, indem Inhärenz nach philosophischem Sprachgebrauche das Einwohnen des Einen in dem Andern bedeutet. Das „Co“ giebt aber einen überflüssigen Zusatz, indem die samavâya nicht die nothwendige Mehrheit des Inhärirenden, sondern nur das Inhäriren des Einen in einem Andern bezeichnen soll.

Prof. Müller in seinen „Beiträgen zur Kenntniss der indischen Philosophie“ (Zeitschr. d. D. M. G. Bd. VI) überträgt die Kategorien durch: Gegenstand, Eigenschaft, Bewegung, das Allgemeine, das Besondere, Inhärenz. Diese Ausdrücke, mit Ausnahme des Gegenstandes, habe ich adoptirt. *Dravya*, im gewöhnlichen Sprachge-

5. Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, innerer Sinn, — sind die Substanzen.

---

brauche, meint in der That nichts Andres als Gegenstand, Ding u. s. w., als Kunstausdruck des Vaiçeshika aber das Seiende, auf welches alles andere Seiende als auf seinen Grund zurückgeführt werden muss. Gegenstand dagegen bedeutet im Allgemeinen das, was der Empfindung, der Wahrnehmung, dem Denken u. s. w. vorliegt, und näher etwas ausser dem Subjekte Liegendes und ihm Entgegengesetztes, und hat daher nicht die bestimmte Bedeutung des dem Abgeleiteten, den Eigenschaften u. s. w. zum Grunde Liegenden. Der angemessenste Ausdruck dafür ist Substanz.

5. 1. Alle indischen Systeme nehmen, ausser Erde, Wasser, Licht und Luft noch ein fünftes Element an, welches sie gewöhnlich âkâça nennen. Dies fünfte Element, welches unendlich ist, hat Colebrooke durch „Aether" wiedergegeben, welcher Ausdruck deshalb nicht unangemessen ist, weil der Aether nach der Theorie von vielen Physikern ebenfalls einen durch den ganzen Weltenraum verbreiteten Stoff bezeichnet. Nur ist zu beachten, dass der Aether der indischen Philosophie nicht, wie der unserer Physiker, die Quelle des Lichts, sondern des Tons ist, und dass die Vaiçeshika besonders den Aether den übrigen vier Elementen entgegensetzt, indem diese aus Atomen bestehen, während der Aether nach ihrer Ausdrucksweise zu den unendlichen Substanzen gehört.

2. Professor Müller übersetzt âtmâ (Seele) durch Selbst, und manas (innerer Sinn) durch Seele. Âtmâ ist nach Kaṇâda die Substanz, aus welcher Wissen, Lust und Unlust, (Wollen u. s. w. entspringen, und dieser Begriff wird durch Seele, welche immer als Grund aller geistigen Erscheinungen gegolten hat, am angemessensten wiedergegeben. Der Manas dagegen hat an und für sich weder Wissen noch andre geistige Eigenschaften, sondern ist nur die nothwendige Bedingung, durch welche das Wissen u. s. w. zur Erscheinung kommt, indem alles in der Seele Entstehende durch den Manas hindurch muss. Aus diesem Grunde wird er denn auch, von der Vaiçeshika sowohl wie der Nyâya, als antarindriya, als innerer Sinn, bezeichnet. Insofern ist die Uebertragung „innerer Sinn" für Manas durchaus gerechtfertigt, doch ist sie unpassend, insofern innerer Sinn nach unserem Sprachgebrauch als ein Vermögen der Seele dieser selbst zugehört, während Manas eine von der Seele verschiedene atomistische Substanz ist. Dennoch habe ich diesen Ausdruck gewählt, weil ich keinen passendern in unserer Sprache fand, und weil er wenigstens die Funktion des Manas vollständig ausdrückt.

3. Iti (Dies), hinter „innerer Sinn" soll die abschliessende Bestimmung anzeigen, so dass es weder mehr noch weniger als neun Substanzen giebt. Andere nämlich haben noch andere Substanzen angenommen, z. B. die Sânkhya Finsterniss, Andere Gold u. s. w.

6. Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit, Zahlen, Ausdehnungen, Einzelnheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, Erkenntnisse, Wohl und Uebel, Verlangen und Abscheu, und Bestrebungen sind Eigenschaften.

Upaskâra und Vivriti suchen diese Ansicht hier zu widerlegen, während Kaṇâda selbst die Meinung, nach welcher Finsterniss eine Substanz sein soll, an einem andern Orte (5, 2, 19) zurückweist.

4. Nach der Vivriti bilden weder der Aether, noch Zeit und Raum Gattungen, weil sie nur in Einem gefunden werden; die übrigen Substanzen, als viele einer Art, bilden Gattungen.

6. 1. Es ist bemerkenswerth, dass in diesem Sûtra, welches alle Eigenschaften aufzählen sollte, von den 24 diesem Systeme eigenthümlichen Eigenschaften nur 17 angeführt werden. Ueber diese Hinweglassung sagt der Upaskâra: Durch das „Und" werden Schwere, Flüssigkeit, Zähigkeit, Selbstwiedererzeugung, Verdienst, Nicht-Verdienst und Ton zusammengefasst, und diese werden deshalb nicht namentlich angeführt, weil ihre Natur als Eigenschaft bekannt ist. Späterhin aber werden sie, ihrer Erklärung und ihrer Natur nach als unter den Begriff der Eigenschaft fallend, an den gehörigen Orten erwähnt werden.

Dies ist in der That der Fall. Flüssigkeit und Zähigkeit werden II. 1. 2., Ton II. 1. 25—27 und II. 2. 22, Schwere V. 1. 7, Verdienst und Nicht-Verdienst im 6ten Buche, und Selbstwiedererzeugung IX. 2. 6 angeführt; auch ist es unzweifelhaft, dass sie Eigenschaften im Sinne des Kaṇâda sein sollen, weil sie eben in Verbindung mit den übrigen Eigenschaften erklärt werden. Der Grund aber, welchen der Upaskâra für ihre Nicht-Erwähnung in dem gegenwärtigen Sûtra angiebt, ist nicht stichhaltig; denn die namentlich angeführten Eigenschaften sind wenigstens eben so bekannt, wie die nicht namentlich angeführten.

Eine andere Eigenthümlichkeit dieses Sûtra ist die Art der grammatischen Verbindung der Eigenschaften; sie werden nämlich nicht in eine Reihe, sondern gruppenweise zusammengestellt. So bilden Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit ein zusammengesetztes Wort im Plural; Zahlen und Ausdehnungen sind jedes im Plural; Verbindung und Trennung als ein Wort im Dual; und Einzelheit im Singular angegeben. Zur Erklärung bemerkt der Upaskâra: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit bilden ein zusammengesetztes Wort, um anzudeuten, dass für gleichzeitige Farben u. s. w. kein gemeinsames Substrat vorhanden ist (weil jede dieser Eigenschaften einer verschiedenen Substanz angehört); Zahlen und Ausdehnungen aber sind Plurale und nicht in ein Wort zusammengefasst, um anzudeuten, dass die gleichzeitigen Zahlen und Ausdehnungen ein gemeinsames Substrat haben. Obwohl das gemeinsame Substrat der Einheit nicht eine andere Einheit, und das

gemeinsame Substrat der Länge und Breite nicht eine andere Länge und Breite ist, so sind doch die Zweiheit unb andere Zahlen sich gegenseitig ein gemeinsames Substrat, und Breite und Länge u. s. w. ein gemeinsames Substrat für anderweitige Ausdehnungen. Wenn auch die Einzelheit als gemeinsames Substrat für die Einzelheit von zweien u. s. w. aus diesem Grunde durch die Vielheit der Zahl zu bestimmen ist, so hat doch der Singular die Bestimmung, den Gegensatz zur Zahl, welcher durch das Offenbarmachen der Gränze charakterisirt ist, anzudeuten. Verbindung und Trennung, obwohl sie zwei sind, sind (als e i n Wort) im Dual zusammengestellt, um anzudeuten, dass sie die eine Bewegung hervorbringen. Nähe und Ferne (e i n Wort bildend) haben den Dual, um ihre gegenseitige Abhängigkeit zu bestimmen, und um anzudeuten, dass sie ohne Unterschied ein Zeichen des Raums und der Zeit sind. Erkenntnisse sind im Plural um durch die Eintheilung des Wissens u. s. w. die Ansicht der Sânkhya, dass die Einsicht nur eins sei, zu widerlegen. Wohl und Wehe, obwohl zwei Eigenschaften, haben den Dual (als e i n Wort), dass sie eine und dieselbe, als Genuss zu fassende, Wirkung erzeugen, ferner, dass sie ohne Unterschied das Schicksal herbeiführen, und dass das Wohl als ein Uebel gedacht werden muss. Verlangen und Abscheu (als Theile e i n e s Wortes) stehen im Dual, um anzuzeigen, dass sie die Ursachen des Handelns sind, und Bestrebungen im Plural, um auszusagen, dass sie der Grund des Verdienstes von zehn Arten von gebotenen und verbotenen Gegenständen und der Grund der Sünde von zehn Arten (solcher Gegenstände) sind.

Oder auch: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit sind zusammen angeführt, um die Ursachlichkeit des Verhältnisses zwischen den Elementen (Erde, Wasser, Licht, Luft, deren jedes der Gegenstand nur e i n e s Sinnes ist) und den Sinnesorganen (deren jedes e i n e m bestimmten Elemente entspricht) deutlich zu machen, oder auch, um die Wirkungen, welche durch Anwendung von Hitze entstehen, festzustellen. — Ferner: um den Gegensatz der Zweiheit und Vielheit u. s. w. hinsichtlich der Zahl zu entfernen, ist sie im Plural angeführt. Ferner, die Einzelnheit ist einzeln angeführt, um anzudeuten, dass sie durch die Vielheit der Zahl auch eine vielfache, und ihr Gegensatz zur Zahl das Offenbarmachen des Wissens der Gränze ist. Ferner steht Ausdehnung im Plural, um den Widerspruch zwischen Breite und Länge zu entfernen; Verbindung und Trennung im Dual, um den Gegensatz zwischen ihnen hervorzuheben; Nähe und Ferne aber im Dual, weil wegen der Eintheilung (derselben) nach Raum und Zeit in Folge einer Vermuthung ihrer Verschiedenheit vier (Eigenschaften) herauskämen, und (deshalb) die Eintheilung der Eigenschaften eine geringere (?) sein würde.

Die Auslegung des Upaskâra scheint gezwungen zu sein, ist aber der künstlichen Anordnung der Eigenschaften im Sûtra voll-

7. Aufwerfen, Niederwerfen, Zusammenziehen, Ausdehnen und Gehen, dies sind die Bewegungen.

---

kommen angemessen, und erklärt im Ganzen gewiss richtig den beabsichtigten Sinn jener Gruppierung.

2. Sind nun die Begriffe der Eigenschaften Klassen, und ist der Begriff der Eigenschaft selbst eine Klasse? Darüber sagt die Vivriti: Hier sind nun alle Theilungsglieder der Eigenschaft, nämlich die Begriffe der Farbe, des Geschmacks u. s. w. Klassen: der Verfasser der Sákti jedoch hält den Begriff der Selbstwiedererzeugung, wie er in der Geschwindigkeit, Elasticität und in der Erinnerung gefunden wird, nicht für eine Klasse, weil kein Beweis dafür vorhanden wäre. Hinsichtlich eines Beweises der Klasse: Eigenschaft, bemerkt der Verfasser der Muktâvali: Die Ursachlichkeit, welche in dem Statt findet, was eine von den Substanzen und den Bewegungen verschiedene Allgemeinheit besitzt (d. h. in den Eigenschaften), ist durch irgend welchen Charakter bestimmt, indem eine unbestimmte Ursachlichkeit undenkbar ist; denn hier ist nicht der Begriff der Farbe (der niedere Begriff), oder das Sein (der höhere Begriff) bestimmend, weil sonst ein kleinerer oder grösserer Umfang (des Begriffes) Statt fände; deshalb ist ein in den 24 Eigenschaften selbst Enthaltenes anzunehmen. — Die Neuern aber nehmen an, dass der Begriff der Eigenschaft durch Wahrnehmung bewiesen ist.

3. Dr. Ballantyne und Prof. Müller übersetzen parimâṇa durch Grösse; es ist aber räumliche Grösse, indem es Länge und Breite umfasst. Sanskâra wird von Pr. M. durch Anlage wiedergegeben: Anlage jedoch ist etwas ursprünglich Vorhandenes, während sanskâra die Wiederherstellung eines früher Vorhandenen, wie dies erhält aus der Tarka-Sangraha (§ 87): Selbstwiedererzeugung ist dreifach, Geschwindigkeit, Einbildung und Elasticität. Geschwindigkeit findet sich in der Erde, dem Wasser, dem Licht und dem innern Sinn (denen allein Bewegung zukommt); Einbildung, die Wirkung der Auffassung, und die Ursache der Erinnerung, findet nur in der Seele Statt. Elasticität ist das, welches das Veränderte zu seinem früheren Zustande zurückführt, und sich in erdigen Substanzen, wie in Matten u. s. w. findet. In meiner Uebertragung bin ich Dr. Ballantyne, der es in der Tarka-Sangraha durch: the self-reproductive übersetzt, gefolgt.

7. 1. Die Bewegungen, sagt der Upaskâra, sind wahrnehmbar, weil sie die Wirkungen von Substanzen und Eigenschaften sind, und weil sie farbigen Substanzen inhäriren; aus diesem Grunde geschieht die namentliche Angabe und Eintheilung der Bewegung nach der Aufzählung der Substanzen und Eigenschaften.

2. Die Bewegung ist offenbar eingetheilt nach den verschiedenen Hauptrichtungen, welche ein bewegter Gegenstand von einem und demselben Punkte aus nehmen kann, nämlich nach oben, nach

8. Sein, Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, Wirkung, Ursache, das Haben des Allgemeinen und Besonderen, das ist das Nicht-Besondere (Gemeinsame) der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.

---

unten, und horizontal nach zwei entgegengesetzten Seiten. Das fünfte Glied, wenn es wörtlich „Gehen" bedeutet, scheint überflüssig zu sein; denn im Gehen sind die übrigen Bewegungen schon begriffen, und es würde deshalb den Begriff, welcher eingetheilt werden soll, nur wiederholen. Dies wird denn auch von den meisten Erklärern zugegeben, und sie nehmen deshalb an, dass „das Gehen" hier nicht in seinem ursprünglichen Sinne aufzufassen sei, sondern alle übrigen nicht angeführten Bewegungen, wie die Kreisbewegung, die Bewegung durch Ausleerung, Tröpfeln u. s. w. enthalte. — Nichts ist bezeichnender für den blinden Autoritätsglauben der Inder, als die Erklärung dieser Stelle in dem Dinâkari, welche Ballantyne (Vaiçeshika Aphorisms p. 14) anführt. Nun denn, weil Aufwerfen u. s. w. vom Gehen allein gewonnen wird, so ist die Eintheilung in Aufwerfen u. s. w. nicht angemessen. Auch kann man nicht sagen, dass der Begriff des Gehens im Aufwerfen u. s. w. sich nicht erkennen lasse; denn wenn ein Erdkloss u. s. w. auf- oder niedergeworfen wird, so findet die Auffassung Statt, er geht aufwärts, oder er geht niederwärts. Diese eure Meinung indess ist nicht richtig; denn es ist unmöglich, einen grossen Weisen (wie Kaṇâda) beschränken zu wollen.

8. Um dieses Sûtra zu verstehen, muss man die Ansicht des Kaṇâda hinsichtlich der Substanzen kennen. Die Substanzen sind nämlich entweder einfach, und deshalb unvergänglich, oder zusammengesetzt, und deshalb vergänglich. Einfach sind 1. die Atome, deren Mass oder Grösse ein Atom, d. h. unendlich klein ist, und 2. die sogenannte Vibhu, oder unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w., deren Mass unendlich gross ist. Die zusammengesetzten Substanzen bestehen aus Atomen, und sind als zusammengesetzt vorzüglich, indem sie immer wieder in ihre einfachen Bestandtheile aufgelöst werden können. Die ersten drei Merkmale, welche in diesem Sûtra als das Gemeinschaftliche der Substanz, Eigenschaft und Bewegung angegeben werden, passen nun in der That nicht auf einfache Substanzen; denn diese sind nicht vergänglich, nicht anderen Substanzen inhärirend, und nicht Wirkungen. Sie passen nur auf Bewegungen und auf vergängliche Substanzen und Eigenschaften. Warum denn diese Zusammenstellung? Dem Verfasser des Sûtra war es offenbar darum zu thun, die Bewegungen mit Substanzen und Eigenschaften zu vergleichen, und dies wäre unmöglich gewesen, wenn er sie mit der einfachen Substanz oder mit unvergänglichen Eigenschaften verglichen hätte. Upaskâra und Vivriti bemühen sich nun, das Widersprechende dieser Zusammenstellung hinwegzuerklären. Die Vivriti, im Ganzen mit dem Upaskâra übereinstimmend,

9. Das Gemeinsame der Substanzen und Eigenschaften ist, dass sie den Anfang dessen bilden, was unter dieselbe Klasse fällt.

---

sagt darüber: Das Allgemeine (die Gattung in der Substanz, Eigenschaft und Bewegung) ist das Sein, das Besondere die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und Bewegung. Die Auffassung „Sein" kommt sowohl den Substanzen, wie den Eigenschaften und Bewegungen zu. Demnach besteht das Gemeinschaftliche der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen darin, dass sie 1. das Sein haben, 2. dass sie das Gegentheil der Zerstörung (= Vergänglichkeit) sind, 3. dass die Substanz ihre inhärente Ursache (= Inhärenz in der Substanz) ist, 4. dass sie Ursachen sind und 5. dass sie eine Gattung haben, welche im Sein enthalten ist. Obwohl Vergänglichkeit, Inhärenz in der Substanz, und Wirkung nicht enthalten sind in einer unvergänglichen Substanz oder Eigenschaft, noch Ursachlichkeit in dem, dessen Mass ein Atom ist, oder in unvergänglichen Substanzen, so ist Vergänglichkeit doch eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in der Substanz als inhärenter Ursache vorhanden ist; Wirkung ebenso eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche in dem Gegentheile der vorangehenden Nicht-Existenz vorhanden ist; ebenso Ursache eine Eigenschaft der Theilungsglieder der drei Kategorien, welche Statt findet entweder in der inhärenten oder in der nicht-inhärenten Ursache. Das erste und letzte (Gemeinschaftliche) aber (nämlich das Sein, und das Haben des Allgemeinen und Besonderen) ist wörtlich zu verstehen. Dieser Versuch der Vivriti, das Widersprechende in dem Sûtra hinwegzuerklären, ist offenbar mislungen. Ihre Erklärung nämlich beruht darauf, die Substanzen in der Möglichkeit als vergänglich u. s. w. aufzufassen; dies ist aber eben unmöglich. Die allgemeinen Merkmale von Substanz, Eigenschaft und Bewegung (wie diese Begriffe durch Kaṇâda bestimmt werden) sind eben nichts als Allgemeines, d. h. Sein, und Besonderes, d. h. die Begriffe der Substanz, Eigenschaft und Bewegung selbst. Die spätern Darstellungen der Vaiçeshika haben denn auch die Erklärung dieses Sûtra fallen lassen, so z. B. der Bhâshaparichheda, wo (4) nur das Sein als das Gemeinschaftliche jener drei Kategorien ausgesagt wird.

Ein fernerer Mangel dieses Sûtra ist, dass dasselbe Merkmal zwei Mal angeführt wird, nämlich das Sein und das Allgemeine, welches eben das Sein ist, wenn man nicht Sâmânyaviçeshavat (das Haben des Allgemeinen und Besondern) durch das Haben der besondern Allgemeinheit erklären will.

9. Die Erklärung wird nach dem Upaskâra in dem nächsten Sûtra gegeben. Die Vivriti dagegen sagt: Die erdigen Grundatome bilden den Anfang einer Verbindung von zwei, drei u. s. w. erdigen Atomen, die blaue Farbe u. s. w. der erdigen Grundatome den Anfang einer Verbindung der blauen Farbe von zwei Atomen u. s. w. Dieses findet zwar in dem Aether u. s. w., sowie in dem letzten

10. Substanzen bilden den Anfang einer andern Substanz, Eigenschaften den Anfang einer andern Eigenschaft.
11. Eine Bewegung wird nicht durch eine andere Bewegung hervorgebracht.
12. Eine Substanz wird weder durch ihre Wirkung noch durch ihre Ursache vernichtet.
13. Eigenschaften (werden) auf beide Weise (vernichtet.)

Ganzen (d. h. dem einzelnen Atome) und in dessen Eigenschaft nicht Statt, doch soll es das Haben eines allgemeinen Merkmals der Theilungsglieder der beiden Kategorien, welches vorhanden ist in dem Anfange der eigenen Klasse, bedeuten. — Diese Erklärung der Vivriti ist eben so unhaltbar wie die im vorigen Sûtra.

11. Weil es an einem Beweise dafür fehlt. Sollte eine Bewegung nämlich eine andre hervorbringen, so müsste sie es im nächsten Augenblicke ihrer Entstehung thun, gleich wie beim Tone (wo der erste Ton den zweiten, dieser den dritten u. s. w. hervorbringt); denn eine spätere Wirkung gehört, beim Dasein des Dinges, dem Schicksal an. Demnach wenn durch die ersten Bewegungen (und Bewegungen sind ihrer Erklärung nach unmittelbare Ursache der Trennung und Vereinigung.; siehe S. 318.) eine Trennung (von den Substanzen, mit welchen das bewegte Ding in Verbindung stand) hervorgebracht ist, welche Trennung könnte durch die zweite Bewegung hervorgebracht werden? Und wenn sie keine Trennung hervorbringt, so ist sie auch keine Bewegung; denn es ist das unterscheidende Merkmal der Bewegung, dass sie die unmittelbare Ursache von Verbindung und Trennung ist. Vivriti.

12. 1. In diesem und den beiden folgenden Sûtra wird der Unterschied zwischen der Substanz und der Eigenschaft und Bewegung gezeigt.

Zur Erläuterung sagt die Vivriti: Eine entstandene (d. h. zusammengesetzte) Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihres Substrates (d. h. der Substanzen, welche sie zusammensetzen), oder durch Vernichtung der Verbindung, wodurch sie ins Dasein tritt, aufgehoben; doch hebt sie weder ihre Ursache noch ihre Wirkung auf (indem z. B. eine aus zwei Substanzen zusammengesetzte Substanz diese wieder enthält).

2. Sowohl durch die Ursache als durch die Wirkung derselben. Als ein Beispiel wird von der Vivriti der Ton angeführt; der erste Ton wird nämlich durch seine Wirkung (den zweiten), und der letzte durch seine Ursache (den vorletzten) aufgehoben. — Wir mögen dies zugeben, so wie auch, dass ein Gegenstand des Wissens durch einen andern aus dem Bewusstsein verdrängt wird; aber die Behauptung ist im Sûtra allgemein, und passt doch nicht auf alle Eigenschaften, z. B. nicht auf Farbe, Tastbarkeit u. s. w.

14. Die Bewegung steht mit ihrer Wirkung im Widerstreite.
15. Dass sie Bewegungen und Eigenschaften hat, und dass sie inhärente Ursache ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Substanz.

---

14. D. h. die Bewegung wird durch ihre Wirkung aufgehoben; die Wirkung der Bewegung nämlich ist die Verbindung der bewegten Substanz mit einer andern; sobald sie erfolgt ist, hört die Bewegung auf.

15. Das heisst, sagt der Upaskâra, die Substanz ist das Substrat für Bewegungen und Eigenschaften. Das unterscheidende Kennzeichen (lakshaṇam) meint hier ein Zeichen, und zwar eine Art von ausschliessendem Zeichen, wodurch etwas von gleichartigen und ungleichartigen Dingen abgesondert wird, nach der Etymologie: lakshyate anena, man kennzeichnet dadurch. Hier nun wird die Substanz als solche durch Bewegung und Eigenschaft gekennzeichnet. Durch das Haben von Eigenschaften wird die Substanz von allem Andern, sei es von gleicher oder ungleicher Gattung, als abgesondert gekennzeichnet. Die Eigenschaft und die vier nächstfolgenden Kategorien sind, wegen des Begriffs der Existenz, von derselben Gattung mit der Substanz, die Nicht-Existenz von verschiedener. Demnach ist die Substanz von der Eigenschaft u. s. w. abgesondert, weil sie unter den Begriff des Habens der Eigenschaft fällt; was (nämlich) von der Eigenschaft u. s. w. nicht abgesondert ist, das ist kein Substrat der Eigenschaft, wie die Eigenschaft u. s. w. Obwohl das Haben der Eigenschaft im ersten Augenblicke (des Entstehens) nicht in einem zusammengesetzten Ganzen vorhanden ist [1], so ist doch hier (mit dem Haben der Eigenschaft) das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft gemeint, weil auch die vorangehende Nicht-Existenz und die Zerstörung der Eigenschaft das Gegentheil der absoluten Nicht-Existenz der Eigenschaft sind. —

Das Haben der Bewegung passt nicht auf alle Substanzen, nämlich z. B. nicht auf den Aether, Raum u. s. w., welche als unendliche Substanzen sich nicht bewegen. Deshalb will die Vivriti dieses Merkmal nur bedingt gelten lassen, nämlich so, dass das Haben der Bewegung nur eine Eigenschaft der Theilungsglieder der Kategorie, welche in dem Bewegten vorhanden, oder dass es zu verstehen sei durch das Verhältniss zu dem, welches eine durch sich selbst hervorgebrachte Verbindung habe. Die Erklärung, welche die Bhâshâparichheda (23) von der Substanz giebt, ist, dass sie unter den Begriff der Substanz fällt, und diese Erklärung ist auch im Sinne dieses Systems die einzig richtige.

---

1) Dies bezieht sich vermuthlich auf Eigenschaften, welche ursprünglich in einer Substanz nicht vorhanden sind, z. B. auf die rothe Farbe der Ziegelerde, welche durch Hitze hervorgebracht wird.

16. Dass sie Substanzen inhärirt, ohne Eigenschaft, und nicht die unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Eigenschaft.
17. Dass sie einer Substanz angehört, ohne Eigenschaft, und die unmittelbare Ursache in Verbindungen und Trennungen ist, dies ist das unterscheidende Kennzeichen der Bewegung.
18. Die Substanz ist die gleiche Ursache von Substanz, Eigenschaft und Bewegung.

---

16. Der Upaskâra erklärt dies Sûtra folgendermassen: Inhärenz in der Substanz kommt auch der Substanz (nämlich der zusammengesetzten) zu (und ist demnach kein unterscheidendes Merkmal der Eigenschaft); deshalb wird gesagt „ohne Eigenschaft.“ Diese Bestimmung ist dennoch zu weit, denn sie schliesst auch die Bewegung in sich; deshalb wird gesagt, dass sie nicht unmittelbare Ursache von Verbindungen und Trennungen ist. (Mittelbare Ursache kann sie allerdings sein, wie die Hand, welche einen auf dem Boden stehenden Stock hält, mittelbar, durch ihre Verbindung mit dem Stocke nämlich, auch mit dem Boden verbunden ist. Hier ist eine Eigenschaft, die Verbindung der Hand mit dem Stocke, die mittelbare Ursache der Verbindung der Hand mit dem Boden). Die Erklärung, welche die Vivriti von der Eigenschaft giebt, ist: Eigenschaft ist das Allgemeinheit (nämlich eben den Begriff der Eigenschaft) Habende, welches von dem Eigenschaft Habenden (der Substanz) und der Bewegung verschieden ist. — „Verschieden von der Bewegung“ bedarf einer Erläuterung, und so ist die Definition der Vivriti keine Verbesserung.

17. Bewegung kommt nur einer Substanz zu. Eine Substanz mag aus mehreren Substanzen bestehen, eben so eine Eigenschaft durch mehrere Eigenschaften, z. B. die Farbe eines Ganzen durch die Farben der Theile hervorgebracht werden, eine Bewegung gehört aber immer nur einer Substanz an. Ferner hat die Bewegung gleich der Eigenschaft, keine Eigenschaft; denn diese ist das unterscheidende Merkmal der Substanz, und schliesslich ist die Bewegung, die unmittelbare, oder die direkte Ursache von Vereinigungen und Trennungen. Wenn die Bewegung einer Substanz aufhört, so geht diese eine neue Verbindung mit andern Substanzen ein, und so ist die Bewegung die direkte Ursache der Verbindung, obwohl diese eine Reihe von Mittelursachen, z. B. den Willen Gottes, menschliche Absicht, das Schicksal u. s. w. haben kann. V.

18. Das Gemeinschaftliche der drei ersten Kategorien wird nun vermittelst der Ursache wieder aufgenommen. Der Sinn dieses Sûtra ist, dass selbst in einer Substanz als inhärenter Ursache Substanz, Eigenschaft und Bewegung Statt finden. Das Gemeinschaftliche der drei Kategorien ist das Haben einer Gattung, welche in der Substanz als inhärenter Ursache sich findet. U.

19. So ist die Eigenschaft (die gleiche Ursache von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen).

20. Die Bewegung (ist die gleiche Ursache) von Verbindungen, Trennungen und Geschwindigkeiten.

21. Die Bewegung (ist) nicht (die Ursache) von Substanzen.

---

19. Das Gemeinsame der drei Klassen besteht in dem Haben einer Klasse, welche der Eigenschaft als nicht-inhärenter Ursache einwohnt. Von Substanzen ist Verbindung die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften, wenn sie Produkte sind, wie Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Einzelnheit u. s. w. sind die ursachlichen Eigenschaften (z. B. die Farbe, der Geruch u. s. w., welche in den Theilen, welche ein Ganzes bilden, vorhanden sind) die nicht-inhärente Ursache, von Erkenntnissen und andern Eigenschaften der Seele ist die Verbindung des innern Sinnes (mit der Seele und respective mit den Gegenständen der Sinne) die nicht-inhärente Ursache, von den Eigenschaften der erdigen Grundatome (doch gewiss nur, wenn sie eine Veränderung zeigen) ist die Verbindung mit Feuer die nicht-inhärente Ursache, von Bewegungen aber sind sanfte Berührung mit Feuer, Schlag, Schwere, Flüssigkeit, Selbstwiedererzeugung, die Verbindung der Seele in ihrer Abhängigkeit vom Schicksal (adrishtavat), die Verbindung der Seele, wenn sie will u. s. w. die nicht-inhärente Ursache. Zuweilen ist selbst eine einzige Eigenschaft der Anfang von allen dreien, von Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen; z. B. die Verbindung eines mit Geschwindigkeit begabten Haufens Baumwolle verursacht in einem andern Haufen Baumwolle Bewegung, und bringt eine Substanz aus zwei solchen Haufen bestehend, und die Ausdehnung derselben hervor. Upaskâra. Dr. Ballantyne liest, statt tathâ (so), ubhayathâ, und übersetzt: In two ways a quality (may be a cause of all the three) und erklärt: Of substances the non-intimate cause is conjunction (as the conjunction of the threads is the non-intimate cause of the web). Then again the colour of the threads is the non-intimate cause of the colour of the web. And thus a quality may be a cause in two ways, in as much as the quality may be already existing in the cause—e. g. the colour, — or it may be one existent only in the product—e. g. the conjunction. Die Bemerkung, dass eine Eigenschaft entweder schon in der Ursache, oder erst im Produkte, existiren kann, ist zwar richtig; dennoch scheint Dr. Ballantyne's Lesart verwerflich, indem eine Eigenschaft, welche schon in der Ursache vorhanden ist, z. B. eine Farbe, nicht alle drei, Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen, zugleich hervorbringen kan.

20. Wie z. B. die Bewegung, welche in einem Pfeile entsteht, die Trennung desselben vom Bogen, Verbindung mit einem andern Orte, und Schnelligkeit im Pfeile hervorbringt. V.

22. Weil (sie davon) ausgeschlossen ist.
23. Die Substanz ist die gleiche Wirkung von Substanzen.
24. Die Bewegung ist nicht (die Wirkung) von Bewegungen, weil sie den entgegengesetzten Charakter der Eigenschaft hat.
25. Zahlen von zwei aufwärts, Einzelnheit, so wie Verbindung und Trennung (werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz).

---

22. Weil sie davon ausgeschlossen ist, weil die Bewegung zu der Zeit, wo die Substanz entsteht, nicht vorhanden ist. Die Bewegung, welche die Anfangs-Verbindung der Theile hervorbringt, ist zur Zeit der Entstehung der Substanz aufgehoben, weil die Bewegung nach der Verbindung (des bewegten Körpers mit einem andern) durch diese aufgehoben ist. Auch darf man nicht behaupten, dass die Bewegung, wenn gleich zur Zeit der Wirkung (ihrer Wirkung, d. h. der Verbindung, oder der Wirkung der Verbindung, d. h. der neuen Substanz?) nicht vorhanden, als Ursache zulässig sei, weil sie in dem Augenblicke, welcher der Wirkung vorangegangen, Statt gefunden habe; denn nach der Zerstörung eines grossen Gewebes ist im vorhergehenden Augenblicke der Entstehung von Stückgeweben in den Theilen dieser letzteren die Bewegung nicht vorhanden. In der That ist auch in der Substanz, welche abhängig ist von einer durch Bewegung hervorgebrachten Anfangs-Verbindung, Bewegung nicht die Ursache, weil die Bewegung durch die Verbindung in den Fehler, dass die Wirkung von einer andern Ursache (eben von der Verbindung) hervorgebracht wird, verfallen würde. Vivriti.

23. D. h. eine Substanz als ein Ganzes ist die Wirkung von zweien oder mehreren Substanzen, welche sie als ihre Theile zusammensetzen.

Dr. Ballantyne's Text hat dravyakâryam statt dravyam kâryam. Er übersetzt: A substance which is a product is the common property (i. e. the common result) of substances (more than one). Ich glaube aber nicht, dass sich sâmânyam in dieser Bedeutung rechtfertigen lässt.

24. Es wurde als ein gemeinschaftliches Merkmal von Substanzen und Eigenschaften ausgesagt, dass sie Gegenstände ihrer eigenen Klasse hervorbringen, von Bewegungen aber im 11ten Sûtra verneint, dass sie Bewegungen hervorbringen. Diese Verneinung wird hier wiederholt. U.

25. Hier muss man „werden hervorgebracht von mehr als einer Substanz" suppliren. Unter Einzelnheit ist die Einzelnheit zwischen zwei, drei u. s. w. zu verstehen. U.

Ich habe sâmânya als gleichbedeutend mit demselben Ausdrucke im 23sten Sûtra aufgefasst; der Upaskâra erklärt es durch „Vielheit", eine Auslegung, welche durchaus unnöthig ist.

26. Die Bewegung ist nicht die gleiche Wirkung (von mehreren Substanzen), weil sie nicht (mehreren Substanzen) inhärirt.
27. Die Substanz (ist die Wirkung) von (mehreren) Verbindungen.
28. Eine Farbe (ist die Wirkung) von mehreren Farben.
29. Aufwerfen (ist die Wirkung) der Schwere, des Willens und der Verbindung.

---

26. Wenn die Bewegung einer Vielheit einwohnte, so würde bei der Bewegung einer Substanz die Vorstellung entstehen: zwei oder mehrere Substanzen bewegen sich. Da dies aber nicht der Fall ist, so wohnt die Bewegung auch keiner Mehrheit ein. Wollte man nun einwenden: Die Bewegung des Körpers und seiner Theile wird von mehreren, dem Körper und dessen Theilen, eben angefangen; wie könnte sonst bei der Bewegung des Körpers die Vorstellung von einer Bewegung der Hände, Füsse u. s. w. vorhanden sein? Und so verhält es sich auch mit einem andern Ganzen; — so antworten wir, dies ist nicht der Fall; denn die Vorstellung ist die, dass in der gesammten Bewegung des Ganzen die gesammte Bewegung der Theile eingeschlossen ist. Hier ist auch kein Widerspruch; denn bei der Bewegung eines Theils stellt man sich nicht vor, dass sich überall das Ganze bewegt.

27. Das heisst, eine Substanz ist die Wirkung von vielen Verbindungen; dies gilt mit Ausnahme von Verbindungen solcher Substanzen, die keine Tastbarkeit haben (wie Raum, Zeit u. s. w.), ferner von letzten Ganzen (wie einem Topfe) und ungleichartigen Substanzen. U.

28. Nämlich ein und dieselbe Wirkung. Farbe an beiden Stellen dient hier nur als ein Beispiel, und schliesst auch Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zähigkeit, ursprüngliche Flüssigkeit, Einheit, und Einzelnheit, sofern sie Einem zukommt, ein (die Vivriti fügt mit Recht noch Ausdehnung, Geschwindigkeit, Elasticität und Schwere hinzu); denn die genannten Eigenschaften, welche schon in der Ursache (den Theilen, aus welchen ein Ganzes entsteht) vorhanden sind, fangen in den Wirkungen (dem zusammengesetzten Ganzen), eine Eigenschaft von derselben Gattung an.

29. Hier ist die Schwere, welche in der Hand, dem Erdklosse u. s. w. vorhanden ist, die Mittelursache, die Verbindung der Seele, in welcher Willen Statt findet, die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens der Hand, der Wurf mit der Hand aber die nicht-inhärente Ursache des Aufwerfens des Erdklosses. U.

Das Aufwerfen bezeichnet auch das Niederwerfen und die andern Bewegungen. Bei dem Aufwerfen finden drei Ursachen Statt, die Schwere des aufzuwerfenden Dinges, der Wille des Aufwerfenden, und der Wurf der aufzuwerfenden Hand; deshalb kann Bewegung ein und dieselbe Wirkung von mehreren Ursachen sein. V.

30. (Die Wirkungen) der Bewegungen sind Vereinigungen und Trennungen.
31. In (der Auseinandersetzung) der Ursache im Allgemeinen ist Bewegung (nur) als Ursache von Substanzen und Bewegungen geläugnet.

Zweiter Abschnitt.

1. Wenn die Ursache nicht existirt, so existirt auch die Wirkung nicht.

---

30. Das „Und" soll nach der Vivriti anzeigen, dass auch Geschwindigkeit und Elasticität eingeschlossen sind. Geschwindigkeit, welche nach dem 20sten Sûtra eine der Wirkungen der Bewegung ist, ist ohne Zweifel eingeschlossen; wie aber Elasticität, verstehe ich nicht.

31. Aber, könnte man einwenden, es war vorhin erklärt (Sû. 21 und 24), dass Substanzen und Bewegungen nicht die Wirkungen von Bewegungen sind; aber Verbindung und Trennung sind die Wirkungen von Verbindung und Trennung; es ist demnach widersprechend, wenn der Bewegung Ursachlichkeit zuerkannt wird. Zur Antwort dient das gegenwärtige Sûtra. Durch den Ausdruck „Ursache im Allgemeinen" wird bezeichnet die Auseinandersetzung derselben. Deshalb in der Auseinandersetzung, wo Ursache im Allgemeinen erwähnt wurde, wurde die Ursachlichkeit der Bewegung mit Rücksicht auf Substanz und Bewegung geläugnet, doch war es keineswegs die Absicht, sie schlechthin zu läugnen, weil dies dem so eben vorangehenden Sûtra (30) widersprechen würde. V.

1. Zur Einleitung zu diesem Sûtra bemerkt die Vivriti: Das Gemeinschaftliche in der Ursache und Wirkung ist im vorigen Abschnitte aufgezeigt. Wie aber ist dies möglich? Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist nicht bewiesen, und ohne einen Beweis desselben ist es gleich dem Horne eines Hasen. Um diesem Einwurfe zu begegnen, wird das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung festgestellt.

Zur Erklärung des Upaskâra. Nämlich, selbst wenn Erde, Rad, Wasser, Töpfer, Faden u. s. w. (Alles Mitursachen zur Hervorbringung eines Topfes) zusammen sind, so wird bei der Nicht-Existenz des Stockes die Nicht-Existenz des Topfes, und ebenso, wenngleich Erde, Wasser u. s. w. zusammen sind, bei der Nicht-Existenz des Samens die Nicht-Existenz des Schösslings wahrgenommen. Und dies (Verhältniss) zwischen dem Stocke und dem Topfe so wie zwischen dem Samen und dem Schössling ist ohne das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache unmöglich; sonst würde auch bei der Nicht-Existenz des Webestuhls u. s. w. der Topf, oder bei dem Nicht-Existiren eines Steines u. s. w., der Schössling nicht existiren. Ferner, es wird das Dann- und Wann-Vorhandensein

eines Topfes, Gewebes u. s. w. wahrgenommen; dies wäre ebenfalls ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung unmöglich; denn das Dann und Wann von existirenden Dingen, welches darin besteht, dass sie einige Zeit vorhanden, und eine andere Zeit nicht vorhanden sind, ist ohne Abhängigkeit von einer Ursache widersprechend. In diesem Falle nämlich (wenn das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung nicht da wäre), würde etwas sein oder nicht sein, nicht aber dann und wann sein; denn ein Existirendes kann nicht nicht existiren, noch (ein Nicht-Existirendes) ohne Ursache existiren, noch kann es zufällig, noch auch durch etwas, das nicht wahrnehmbar ist, gleich dem Horn eines Haasen, existiren, sondern durch eine wahrnehmbare Grenze, sei sie ein Stock, ein Webstuhl u. s. w.; denn sie wird in der Wirkung, dem Topfe, Gewebe u. s. w. beobachtet. Die Gränze nun ist die Ursache. Ferner bei der Nicht-Existenz des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung würde weder Handeln noch eine Enthaltung vom Handeln Statt finden, demgemäss die Welt ohne Bestrebung sein; denn weder geschieht ein Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Gewünschte zu erreichen, noch Enthaltung vom Handeln ohne ein Wissen der Mittel, das Verabscheute zu vermeiden.

Die Vivriti fasst dies so zusammen: Von der Vorstellung, dass bei der Nicht-Existenz des Stockes der Topf nicht vorhanden ist, folgt die Nothwendigkeit der Nicht-Existenz des Topfes bei der Nicht-Existenz des Stockes; diese aber ist ohne ein Verhältniss der Ursache und Wirkung zwischen Stock und Topf unmöglich; sonst würde bei der Nicht-Existenz des Stockes auch die Vorstellung der Nicht-Existenz des Gewebes möglich sein. Eben so wird das Dann- und Wann-Vorhandensein der Wirkungen, wie eines Topfes, wahrgenommen, indem sie einige Zeit vorhanden, eine andre Zeit nicht vorhanden sind; dies ist ebenfalls ohne die Abhängigkeit des Topfes u. s. w. von einer Ursache unmöglich; sonst würde der Topf u. s. w. entweder immer sein, oder immer nicht sein, nicht aber dann und wann sein. Noch mehr: ohne das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung würde weder ein Handeln, noch eine Enthaltung davon Statt finden, die Welt würde demnach ohne Bestrebung sein aus den von dem Upaskâra angeführten Gründen. Die Anhänger der Sânkhya aber behaupten, dass ein Topf, der vorher in der Erde (seiner Ursache) verborgen war, offenbar werde, und wiederum durch den Schlag eines Hammers u. s. w. verborgen werdend in der Erde bestehe; demgemäss seien Offenbarwerden und Verbergen eben Entstehen und Vergehen. Man dürfe aber nicht sagen: dieses (Offenbar-Werden und Verbergen) sei nicht wirklich; denn wäre es so, warum entstände nicht ein Topf aus einem Faden? Eben so wenig dürfe man sagen, dass es keinen Beweis gäbe von dem Dasein der Wirkungen in der Ursache vor ihrer Entstehung; denn der Beweis wäre in dem Texte der Veda gegeben, „seiend war dies eben, o

2. Nicht aber (umgekehrt) wenn die Wirkung nicht existirt, existirt (auch) die Ursache nicht.

Guter, zuvor (vor der Schöpfung)." Dies ist zu überlegen. Weil man beim Offenbarwerden des Offenbarwerdens einen Rückschritt in's Unendliche annehmen müsste; — denn wäre das Offenbarwerden vorher nicht da, so wäre Entstehung aus einem Nicht-Seienden zuzugeben; — so ist die Annahme eines früheren Seins von Töpfen u. s. w. nicht zulässig. Der Begriff der Ursache ist aber der Begriff einer Gattung von etwas, welches unabänderlich der Wirkung vorhergeht, und nicht den Fehler der falschen Beziehung hat, oder auch

2. Gäbe es nicht ein Gesetz mit Rücksicht auf das Verhältniss zwischen Wirkung und Ursache, so würde auch bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existiren. (Aber) die Nicht-Existenz der Wirkung hat nicht die Nicht-Existenz der Ursache zur Folge, während die Nicht-Existenz der Ursache die Nicht-Existenz der Wirkung zur Folge hat.

In diesem Sûtra wird die Regel des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache erklärt. Wenn ein Gesetz des Verhältnisses zwischen Wirkung und Ursache nicht existirte, so wäre es nicht nothwendig, dass bei der Nicht-Existenz der Wirkung die Ursache nicht existirte; die Nicht-Existenz der Ursache aber zieht die Nicht-Existenz der Wirkung nothwendig nach sich.

In Gautama's Nyâya Sûtra ist das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung auf ähnliche Weise festgestellt. Zur Vergleichung der Ansichten beider Schulen stelle ich die hauptsächlichsten Sûtra von Gautama, welche sich auf dieses Verhältniss beziehen, hier zusammen.

Das Sûtra (4, 3, 11), in welchem das Verhältniss zuerst ausgesprochen wird, lautet: (Entstehung) des Bestimmten (findet Statt) vom Bestimmten; denn so wird es durch Wahrnehmung bewiesen. Das Bestimmte meint nach dem Kommentar, irgend eine bestimmte Gattung, z. B. Erde', als ein Produkt, entsteht aus Erde, als Ursache. Das Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung ist also ein wirkliches, und der Beweis dafür ist die Wahrnehmung. Eigentlich ist nun kein anderer Beweis mehr nöthig; indessen kam es dem Verfasser der Nyâya darauf an, die widersprechenden Ansichten der übrigen Schulen bei diesem wichtigen Punkte als ungegründet nachzuweisen.

Angenommen denn, das Verhältniss, wie es in jenem Sûtra aufgestellt, sei nicht richtig, so liegt seine Unrichtigkeit entweder in der Auffassung der Ursache, oder der Wirkung.

1. Liege die unrichtige Auffassung in der Ursache.

Die Ursache ist entweder ein Seiendes, oder ein Nicht-Seiendes, oder es giebt gar keine Ursache.

Die Ursache wurde als ein Seiendes angenommen; aber sie ist vielmehr, so behauptet ein Bauddha, ein Nicht-Seiendes; denn Offenbarung (was sonst Wirkung genannt wird) findet nicht Statt ohne eine vorangegangene Vernichtung[1]). So z. B. wird ein Schössling (d. h. ein Seiendes) nicht offenbar ohne Vernichtung des Samens, und diese Vernichtung ist demnach die materielle Ursache des Schösslings. Die Widerlegung geschieht durch ein Trilemma, indem der Begriff der Vernichtung nach seinen verschiedenen Seiten untersucht wird. Was ist nun unter Vernichtung gemeint? Meint es das Vernichtende, oder Vernichtete, oder die Vernichtung selbst?

Meint es das Vernichtende, so ist dies ein widersprechender Begriff[2]). Wenn nämlich das Vernichtende nicht vorher existirte, so hat man nicht den Begriff eines Vernichtenden; existirt es aber vorher, so ist es falsch, dass es nachher offenbar wurde.

Oder Vernichtung meint das Vernichtete. Es giebt aber keine Entstehung aus vernichteten Dingen[3]). So ist der Same, wenn er vernichtet ist, nicht die Ursache des Schösslings.

Oder es meint Vernichtung selbst. Es ist aber unmöglich, dass sie die inhärente Ursache eines existirenden Produktes sei, weil ein solches durch den Begriff der Substanz als seiner inhärenten Ursache bestimmt wird[4]).

Es ist demnach unmöglich, dass ein Nicht-Seiendes die Ursache eines Seienden ist. Wohl denn; nehme man an, es gäbe gar keine Ursache; diese Annahme schliesst zwei andere in sich; es giebt keine Ursache, weil das Seiende zufällig entspringt, oder weil es überhaupt nur Seiendes giebt.

Die Ansicht, dass Alles zufällig entsteht, begnügt sich Gautama nur aufzustellen, und ihrem Begriffe nach zu bestimmen, ohne sie einer Widerlegung zu würdigen[5]).

Die zweite Ansicht wird von der Sânkhya aufgestellt. Nach ihr ist alles Seiende ewig. Giebt es nur Seiendes in diesem Sinne, so giebt es auch keine Ursache und Wirkung, wie beides gewöhnlich verstanden wird. Das Entstehen ist ein Offenbarwerden dessen,

---

1) Nyâya S. 4. 4. 14: „Von Nicht-Existenz entsteht Existenz; denn Offenbarung ist nicht, wenn nicht Vernichtung vorangegangen.“

2) N. S. 4. 4. 15. „Das ist nicht der Fall; denn es widerspricht sich selbst.“

3) N. S. 4. 4. 17. „Nein; denn es giebt keine Entstehung aus Vernichtetem (aus Dingen, die vernichtet sind).“

4) Dies letzte Glied der Disjunktion gehört dem Kommentare an; auch bemerke ich, dass die weitere Ausführung der Beweise diesem entlehnt ist.

5) N. S. 4. 6. 22. „Es giebt keine Entstehung von Existenzen aus keiner Ursache; denn wir nehmen die Spitzigkeit eines Dorns wahr.“ Und 4. 6. 23. und 24.

was ursprünglich ist; eben so ist das Zerstörte nicht wirklich zerstört, nur verdunkelt, und beharrt in seinem ursprünglichen Sein[1]).

Wäre diese Ansicht richtig, so müssten (schliesst Gautama) auch keine Ursachen des Entstehens und Vergehens wahrgenommen werden; nun werden sie aber wahrgenommen, folglich ist sie nicht richtig.

Alle Annahmen, den Begriff der Ursache anders als im obigen Sûtra (4, 3, 11) zu bestimmen, haben sich als falsch erwiesen. Demnach, giebt es eine Unrichtigkeit in dem Verhältnisse zwischen Ursache und Wirkung, so kann diese nur in der Wirkung liegen.

2. Die unrichtige Auffassung liege denn in der Wirkung.

Wirkung kann überhaupt nicht existiren; denn:

N. S. 4. 11. 48. (Eine Wirkung ist vor ihrer Hervorbringung) weder ein Nicht-Seiendes, noch ein Seiendes, noch auch ein (zugleich) Seiendes und Nichtseiendes, weil Sein und Nicht-Sein sich widersprechen.

Sie ist, nach der Erklärung des Kommentares, kein Nicht-Seiendes, weil, wenn ein Nicht-Seiendes seiend werden könnte, auch die Hörner eines Hasen u. s. w. zum Dasein kommen, und Oel im Sand u. s. w. gefunden werden könnte. Sie ist auch kein Seiendes; denn es widerspricht sich, dass das Seiende zum Sein kommen soll; aus demselben Grunde ist sie nicht Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich, weil Seiendes und Nicht-Seiendes im Begriffe des Seins und Nicht-Seins sich widersprechen.

Dass die Wirkung vor ihrer Entstehung nicht ein Seiendes, noch auch ein Seiendes und Nicht-Seiendes zugleich sein könne, wird nun von Gautama zugegeben, dagegen behauptet, dass sie vorher nicht-seiend sei.

N. S. 4. 11. 49. „Vor seiner Entstehung ist das, was den Charakter hat zum Sein zu kommen, in der That ein Nicht-Seiendes; denn wir beobachten beides, Entstehen und Vernichtung."

Oder nach dem Kommentare. Das, welches betrachtet wird als etwas, was zum Dasein kommt, z. B. ein Gewebe u. s. w., ist vor seiner Hervorbringung kein Seiendes, weil Hervorbringung und Zerstörung erwiesen sind; denn wir haben die Vorstellung, dass j e t z t der Topf hervorgebracht, und j e t z t der Topf vernichtet wird; aber was in Wahrheit i s t, kann nicht hervorgebracht werden, weil wir dann den Fall hätten, dass ein Hervorgebrachtes wiederum hervorgebracht würde.

1) N. S. 4. 8. 29. „Alles ist ewig, weil die fünf Elemente ewig sind."
4. 8. 30. „Nicht so, weil die Ursachen des Entstehens und der Vernichtung wahrgenommen werden."
4. 8. 31. „Dies ist keine Widerlegung (unseres Einwurfs, sagt der Sânkhya), weil der Charakter davon (nur) verdunkelt ist."
4. 8. 32. „Dies ist nicht so, weil die Ursache der Entstehung wahrgenommen wird."

Die Uebereinstimmung, mit welcher beide Systeme den Begriff der Ursache und Wirkung auffassen, ist nicht zu verkennen. Beide entlehnen ihn aus der Erfahrung; beiden ist die Wirkung ein vor ihrer Entstehung Nicht-Seiendes, denn auch Kaṇâda erklärt (IX. 1. 1.): „(eine Wirkung ist) vorher nichtseiend, weil Bewegungen und Eigenschaften nicht darauf bezogen werden." Wäre die Wirkung nämlich etwas Seiendes (eine Substanz), so müsste sie auch Eigenschaften und Bewegungen haben. Kaṇâda bestimmt den Begriff der Ursache unstreitig schärfer, indem er den Satz aufstellt, wenn die Ursache nicht da ist, so ist auch die Wirkung nicht da.

Weder Kaṇâda noch Gautama erklären den Begriff der Ursache ausdrücklich. Der Upaskâra bestimmt die Ursache als etwas, welches der Wirkung unabänderlich vorangeht. Diese Erklärung schien jedoch der Schule nicht befriedigend, indem ja die sogenannten unendlichen Substanzen, wie Raum, Zeit u. s. w. (und man kann hinzufügen, alle Substanzen, welche nach der Ansicht der Schule ewig sind) einer Wirkung vorangehen. Um nun den Begriff der Ursache vor einer solchen Verwechselung zu hüten, wurde später der Zusatz gemacht, dass das der Wirkung unabänderlich Vorangehende nicht den Fehler der falschen Kausalität haben dürfe. Es giebt aber fünf Arten derselben (vid. Bhâshâ-paricchεda 18—20)

1. Der Begriff, unter welchem die Ursache aufgefasst wird, wie z. B. wenn man den Begriff, unter welchem der Stock, der den Topf hervorbringt, aufgefasst wird, als die Ursache des Topfes ansieht.

2. Das, welches mit der Ursache nur zufällig verbunden ist, z. B. die Form des Stockes, ob er gerade oder schief u. s. w. ist.

3. Die Beziehung der Wirkung auf eine Ursache, welche schon als Ursache einer andern Wirkung anerkannt war, wie wenn der Aether als Ursache des Topfes betrachtet wird. Hier wird der Aether als Ursache des Topfes angesehen, weil er den Begriff des Aethers hat, während er dadurch die inhärente Ursache des Tons ist.

4. Die Annahme, dass der Urheber der Ursache die Ursache der Wirkung ist, wie wenn der Vater des Töpfers als die Ursache des Topfes angenommen wird.

5. Alles von der nothwendigen früheren Existenz Verschiedene, wie wenn man den Esel, welcher die Erde trägt, woraus der Topf gemacht wird, als die Ursache des Topfes ansicht.

Die letzte Art wird vom Verfasser der Bhâshâ-paricchεda als die allein nothwendige angenommen, weil sie die übrigen in sich schliesst.

Nach den spätern Schulen giebt es drei Arten von Ursachen:

1. Die inhärente, oder materielle Ursache; sie ist die Ursache, welche durch die Wirkung nicht aufgehoben wird, sondern in ihr bleibt. Sie gehört nur der Substanz an, und ist dreifach, indem erstens mehrere Substanzen als Theile eine neue Substanz als ein

3. Allgemeines und Besonderes, beides hängt vom Wissen ab.

Ganzes bilden, wie der Topf aus seinen beiden Hälften entsteht, oder zweitens eine Substanz eine Eigenschaft hervorbringt, wie der Aether den Ton, oder drittens eine Substanz die Ursache einer Bewegung ist.

2. Die nicht-inhärente Ursache; sie kommt den Eigenschaften und Bewegungen zu, indem Eigenschaften die nicht-inhärenten Ursachen von Substanzen und Bewegungen, und Bewegungen die nicht-inhärente Ursache von Eigenschaften sind.

3. Die Mittel-Ursache, oder die Ursache, welche von den beiden ersten verschieden ist.

Unter diesen drei Ursachen ist eine die Haupt-Ursache, oder die, welche am meisten dazu beiträgt, eine bestimmte Wirkung hervorzubringen. (Tarka-Sangraha, und Müller, Beiträge z. Kenntniss d. ind. Phil. Zeitschr. d. D. M. G. VI. S. 221)

Dies ist, was inhärente und nicht-inhärente Ursachen betrifft, ganz die Lehre Kaṇâda's, die er, nicht ohne Aufwand von Mühe in Sûtra 9—31 der ersten Abtheilung des ersten Buches auseinandergesetzt hat. Zwar unterscheidet er hier nicht ausdrücklich zwischen inhärenter und nicht-inhärenter Ursache (wenn man nicht das 15te Sûtra als diese Eintheilung enthaltend ansehen will); doch holt er dies im 10ten Buche nach, wo (10. 2. 1—6) die Begriffe der inhärenten und nicht-inhärenten Ursache festgestellt werden. Ob Kaṇâda selbst den Begriff der Mittelursache bestimmt habe, scheint mir zweifelhaft. Der Kommentar behauptet zwar, dass es geschehen sei in (10. 2. 7.) „Die Besonderheit des Feuers ist durch Inhärenz in dem Verbundenen“, wo er ergänzt „die Mittelursache der Farbe u. s. w., welche durch Reife hervorgebracht wird.“ Allein es ist fraglich, ob Kaṇâda hieran gedacht habe.

3. Das Allgemeine, bemerkt der Upaskâra, ist zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste, das Höchste das Sein, das Nicht-Höchste der Begriff der Substanz u. s. w., welcher im Sein enthalten ist. Hier ist das Kennzeichen von dem Allgemeinen und dem von diesem Besondern das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Es hängt vom Wissen ab, meint, das Wissen ist das Kennzeichen, das Merkmal davon. Das Allgemeine dann ist das Beständige, welches in vielen Individuen vorhanden ist, oder auch das, welches beim Vorhandensein des Beständigen die allgemeine Beziehung der gegenseitigen Nicht-Existenzen auf ihr Substrat ist. Auf diese Weise erhält das Nicht-Höchste (der Text hat tathâ param [das Höchste], welches keinen Sinn giebt, es muss heissen tathâparam) einen besondern Namen, wie mit der umfassenden Vorstellung „dies ist eine Substanz“ zugleich die besondere Vorstellung, „dies ist keine Eigenschaft, dies ist keine Bewegung“, vorhanden ist. Demgemäss giebt

4. Weil Existenz die Ursache des umfassenden (Wissens) ist, ist sie eben Allgemeines.
5. Die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung sind Allgemeines und Besonderes.

---

es eine Besonderheit der allgemeinen Begriffe, wie Substanzialität u. s. w.

Die Vivriti fasst dies schärfer: Es giebt ein doppeltes Allgemeines, das Allgemeine ist das Höchste, das Besondere das Nicht-Höchste. Es hängt vom Wissen ab, heisst, das Wissen ist das Merkmal desselben. Demnach ist das Allgemeine zwiefach, das Höchste und das Nicht-Höchste. Hier ist das Merkmal von dem Allgemeinen und dem Besondern, von dem Höchsten und Nicht-Höchsten das Wissen, von dem Allgemeinen das umfassende Wissen, von dem Besondern das ausschliessende Wissen. Umfassend ist das, was an vielen Orten, ausschliessend das, was an wenigen Orten vorhanden ist. Demnach ist das Sein das höchste Allgemeine, weil es an mehreren Orten vorhanden ist als jedes andere Allgemeine, der Begriff der Substanz u. s. w. ein nicht-höchstes Allgemeines, weil es an wenigern Orten ist als das Sein, zugleich aber auch ein Höchstes, weil es an mehreren Orten ist als das Erdige u. s. w. So als ein Höchstes, d. h. Allgemeines, und als ein Nicht-Höchstes, d. h. Besonderes, ist es nicht beständig, sondern vom Wissen abhängig.

Folgende Hindernisse der Klasse werden von den Lehrern der Nyâya aufgezählt: 1. Untheilbarkeit des Individuums. 2. Aehnlichkeit. 3. Verwirrung. 4. Rückgang in's Unendliche. 5. Fehlen des Begriffs und 6. Nicht-Vorhandensein der Verbindung. Demgemäss ist der Begriff des Aethers keine Klasse, weil nur ein solches Individuum existirt; die Begriffe von Ghata und Kalasa (beides bedeutet Topf) nicht zwei Gattungen, weil der Individuen nicht mehr und nicht weniger sind, der Begriff des Materiellen und der Form nicht eine Klasse wegen der Verwirrung, welche eintritt in die Individuen durch das allgemeine Substrat der gegenseitigen und absoluten Nicht-Existenz, der Begriff des Allgemeinen ist keine Klasse, weil ein Rückgang in's Unendliche Statt fände, der Begriff des Besondern nicht, weil seine Natur ausschliessend ist, und dadurch der Begriff (des Allgemeinen) verloren ginge. Der Begriff der Inhärenz ist keine Gattung, weil (hier) die Inhärenz-Verbindung nicht vorhanden ist. V.

4. Existenz (bhâva) ist dasselbe mit dem Sein (sattâ). Das umfassende Wissen, das Wissen, welches an vielen Orten ist, ist Allgemeines, und nicht irgendwie Besonderes, da es nichts Umfassenderes als das Sein giebt.

5. Das „Und" soll hier bedeuten, dass auch das Erdige u. s. w., das Farbige u. s. w., das Aufwerfen u. s. w. Gattungen sind, welche

6. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern.
7. Woher in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen (das Wasser entsteht) dies (ist) seiend, ist das Sein.
8. Das Sein ist etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes.
9. Weil (das Sein) in Eigenschaften und Bewegungen existirt, so ist es weder eine Bewegung, noch eine Eigenschaft.

---

in den Begriffen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung enthalten sind.

6. Nach der bisherigen Darstellung konnte man mit Recht zweifeln, dass der Begriff des Besondern von dem des Allgemeinen verschieden sei, indem beide höchstens Arten des Allgemeinen bezeichneten. Mit Rücksicht hierauf bemerkt die Vivriti: Der Zweifel, ob mit der Auffassung des Besondern als eines Allgemeinen, die Zahl von sechs positiven Kategorien aufgehoben wäre (denn sind Allgemeines und Besonderes dasselbe, so bleiben nur fünf), wird in dem gegenwärtigen Sûtra gelöst. Mit Ausnahme von dem letzten Besondern, welches in den ewigen Substanzen sich findet. Und der vollständige Sinn ist, die Unterschiede, welche zuletzt, am Ende (der Theilung eines materiellen Ganzen) zurückbleiben, über welche hinaus es kein Besonderes mehr giebt, welche nur in Einem (in einer Substanz nämlich) vorhanden sind. Demnach bezieht sich der Ausdruck des Besondern im vorhergehenden Sûtra nicht auf die Kategorie des Besondern, welche nur in Einem sich findet, sondern auf das Allgemeine, welches (in einem Andern) eingeschlossen ist (während das Besondere in diesem Sûtra die selbständige Kategorie des Besondern bedeutet), und so (steht das vorangehende Sûtra) nicht im Widerspruche mit (der Annahme von) sechs Kategorien. — Ob Kaṇâda unter den letzten Unterschieden die Unterschiede, welche in den ewigen Substanzen sich finden, gemeint habe, lässt sich bezweifeln. Ausdrücklich wenigstens hat er diese Lehre nicht ausgesprochen.

8. Hier könnte man einwenden, das Sein wird nicht als ein von der Substanz, Eigenschaft und Bewegung Verschiedenes aufgefasst; deshalb ist es eines von den dreien; denn das, was von einem Andern verschieden ist, wird auch durch eine Verschiedenheit aufgefasst, wie das Gewebe vom Topfe. Sein aber wird nicht durch eine Theilung von jenem aufgefasst; deshalb ist es mit ihnen dasselbe. Die Antwort darauf giebt unser Sûtra. Die Substanz u. s. w. ist nicht umfassend, das Sein aber ist es; demnach ist sein Unterschied von jenen durch die Anwendung des Merkmals des Umfassenden und Nicht-Umfassenden bewiesen. U.

9. Angabe eines zweiten Unterschieds: Hier geschieht die Bestimmung durch den Gegensatz, nicht eine Eigenschaft, nicht eine Bewegung. Noch eine Substanz ist nach der Absicht des Kaṇâda

10. (Das folgt auch) aus der Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern (im Sein).
11. Dadurch, dass er vielen Substanzen einwohnt, ist der Begriff der Substanz erklärt.
12. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besonderen.
13. Eben so ist der Begriff der Eigenschaft dadurch, dass er in den Eigenschaften existirt, erklärt.
14. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.

---

zu ergänzen; denn weder ist eine Bewegung in einer Bewegung, noch eine Eigenschaft in einer Eigenschaft, noch eine Substanz in einer Eigenschaft oder Bewegung; das Sein aber ist sowohl in Eigenschaften und Bewegungen; deshalb ist es von den dreien verschieden. U.

10. Wäre das Sein eine Substanz, eine Eigenschaft, oder eine Bewegung, so müsste es sowohl Allgemeines als auch Besonderes sein (siehe I. 2. 5.); dies ist aber nicht der Fall, denn es ist eben nur Allgemeines. U.

Das obige Sûtra kann auch übersetzt werden: Auch weil Allgemeines und Besonderes nicht (im Sein) existirt (ist dieses weder Eigenschaft, noch Bewegung).

11. Der Ausdruck „viele" meint hier „alle". Dadurch (dass er allen Substanzen einwohnt) ist der Begriff der Substanz von dem Erdigen u. s. w.; durch den Begriff des Beständigen aber, als eines Merkmals des Allgemeinen, wie aller Substanzen, welche aus Theilen bestehen, durch den Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen, nämlich des Inhärirens lediglich in vielen Substanzen, unterschieden. Der Begriff der Substanz bedeutet daher das Beständige, welches allein vielen Substanzen inhärirt. Daher, wird gesagt, ist Verbindung (d. h. die gewöhnliche Verbindung, oder Berührung) nicht zulässig, und der Begriff der Substanz nachgewiesen. Der Begriff des Einwohnens in vielen Substanzen ist durch Inhärenz; Verbindung, der Begriff des Beständigen durch den Begriff des Allgemeinen hergeleitet; demnach ist der Begriff der Substanz durch den Begriff der Inhärenz (?) in vielen Substanzen, durch den Begriff des Beständigen so wie durch seine Verschiedenheit von Substanz (d. h. von bestimmter Substanz), gleich dem Sein, erklärt. V.

12. Der Begriff der Substanz ist weder eine Substanz, noch eine Eigenschaft u. s. w., weil in ihm weder die Begriffe der Substanz, der Eigenschaft, und der Bewegung, noch die Begriffe des Erdigen, des Wassers, des Lichts u. s. w. enthalten sind. V.

13. D. h. als etwas von den Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen Verschiedenes, gleich dem Sein, erklärt. V.

15. Dadurch, dass er den Bewegungen einwohnt, ist der Begriff der Bewegung erklärt.
16. So wie auch durch die Nicht-Existenz des Allgemeinen und Besondern.
17. Durch das nicht-besondere Kennzeichen: „(dies ist) seiend", so wie auch durch die Nicht-Existenz eines besonderen Kennzeichens (giebt es nur) eine Existenz.

Zweites Buch.

Erster Abschnitt.

1. Die Erde hat Farbe, Geschmack, Geruch, und Tastbarkeit.

---

17. Ein Wissen, oder ein Gebrauch des Ausdrucks, von solcher Art, wie „seiend" ist das Kennzeichen des Seins. Dieses nun ist dasselbe, ununterschieden, in Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Deshalb wohnt die Existenz, das Sein, in ihnen eben als eins; sonst wäre entweder das Sein wegen der Aehnlichkeit mit den Begriffen der Substanz nicht; oder diese wären nicht. Dies folgt auch aus der Nicht-Existenz eines besondern Kennzeichens, eines Unterschieds in dem Kennzeichen. Und der Sinn ist: weil kein Kennzeichen, kein Beweis für einen Unterschied da ist, so giebt es auch keinen Unterschied. Es giebt nämlich eine umfassende Erkenntniss von solcher Art: dies ist jene Leuchte; wie nun hierin ein Unterschied der Länge und Breite u. s. w. Statt findet, so findet er nicht Statt mit Rücksicht auf jenes (Sein).

I. 1. Blau, gelb und die übrigen Farben.
2. Süss, bitter, scharf, zusammenziehend, sauer und salzig.
3. Wohlriechend und übelriechend.
4. Weder warm, noch kalt im natürlichen Zustande.

Zur Erklärung dieses Sûtra sagt der Upaskâra:

Die Farbe der Erde ist mannichfach, blau, gelb u. s. w. Das charakteristische Merkmal demnach ist das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten ist, und das gemeinsame Substrat der blauen Farbe hat. Eben so ist der Geschmack in der Erde von verschiedener Art, wie scharf, zusammenziehend u. s. w. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriff der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des scharfen Geschmackes ist. Der Geruch ist zwiefach, wohlriechend und übelriechend. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat des Geruches ist. Auch darf man nicht sagen, dass Geruch und Geschmack einem Steine (d. h. einer erdigen Substanz) nicht zukämen, weil sie darin nicht wahrgenommen werden: (denn) obwohl eine Wahrnehmung derselben im Steine nicht sofort Statt findet,

2. Das Wasser hat Farbe, Geschmack, Tastbarkeit, Flüssigkeit und Zähigkeit.

---

so sind sie doch in seiner Asche bemerklich; demnach, weil dieselben Theile, welche die Asche, auch den Stein anfangen, so geht der Schluss (dass die Erde Geruch hat) nicht zu weit. Wenn nun gefragt wird, wie denn die Vorstellung möglich ist, dass der Wind wohlriechend, und Wasser, mit der Frucht der Kâravella (momordica charantia Linn.) gemischt bitter sei, so antworten wir, dass der Geruch und Geschmack von diesen durch (einen Zusatz von) Erde bedingt ist.

Die Tastbarkeit in der Erde ist weder warm, noch kalt, und durch Reifung (Hitze) hervorgebracht. Demnach ist das charakteristische Merkmal das, was eine Klasse hat, welche in dem Begriffe der Substanz enthalten, und das gemeinsame Substrat der durch Reife hervorgebrachten Tastbarkeit ist.

Dieses charakteristische Merkmal ist nun entweder ein Grund der Ausschliessung, welcher (die Erde) von den übrigen Substanzen absondert, oder etwas, welches durch den Gebrauch beweist.

Was das Erste betrifft, so wird die Erde von den übrigen Substanzen abgesondert, weil sie den Begriff des Geruches hat. Was von den übrigen nicht abgesondert ist, das hat keinen Geruch, wie das Wasser u. s. w.; diese (die Erde) aber hat Geruch, das Gegentheil der Nicht-Existenz, welche nicht einschliesst die Nicht-Existenz des von den übrigen (Substanzen) Verschiedenen; deshalb ist (die Erde) von den übrigen (Substanzen) verschieden.

Eben so verhält es sich mit dem Beweise durch den Gebrauch. Obwohl der Gebrauch hier das ist, was durch das Wort Erde ausgesagt wird, und dies auch in der Klasse des Begriffs der Erde ist, und hier nicht der Begriff der Erde nicht der Grund, und deshalb ein Nicht-Allgemeines ist, so ist doch das, was durch das Wort Erde ausgesagt wird als Mittel-Ursache der Thätigkeit mit Bezug auf den Begriff der Erde das zu Beweisende, und deshalb nicht ein Nicht-Allgemeines. Oder auch, der Begriff der Erde ist die Mittelursache der Thätigkeit mit Bezug auf irgend ein Wort, weil er eine Klasse ist gleich dem Begriffe des Topfes. So ist allgemein bewiesen, dass das Wort Erde eine Mittelursache der Thätigkeit ist mit Bezug auf den Begriff der Erde, weil er, ohne eine Mittelursache zu sein der Thätigkeit mit Bezug auf die übrigen (Substanzen), eine Mittelursache ist der Thätigkeit mit Bezug auf sie selbst. Was nicht so ist, das ist nicht so; deshalb ist es bewiesen.

Der Tarka-Sangraha erklärt die Erde lediglich als das, was Geruch hat, und fügt die übrigen Eigenschaften derselben erst hinzu, wenn er von den Eigenschaften handelt.

2. Das Wasser hat weisse Farbe, süssen Geschmack, kalte Tastbarkeit, ursprüngliche Flüssigkeit und natürliche Zähigkeit. U.

3. Das Licht hat Farbe und Tastbarkeit.

Die genannten Merkmale scheinen nun dem Wasser nicht wesentlich zuzukommen; denn die Farbe des Wassers ist auch zuweilen blau, wie beim Wasser der Meeres oder der Kâlindi; ferner hat es überhaupt keinen Geschmack; seine Tastbarkeit ist warm während der Tageshitze; es ist starr, wenn es friert, und Zähigkeit kommt nicht allein dem Wasser zu, sondern auch anderen Dingen.

Wenn auch im Eise keine ursprüngliche Flüssigkeit sich zeigt, so muss man doch verstehen das Klasse-Habende und im Begriffe der Substanz Enthaltene, welches Statt findet in dem, was ursprüngliche Flüssigkeit hat.

Diese Einwendungen sucht die Vivriti auf folgende Art zu beseitigen: Die Wahrnehmung der blauen Farbe im Wasser des Meeres und der Kâlindi ist eine Täuschung, abhängig von einem Zusatz im Substrat. Wenn das Meerwasser u. s. w. in die Höhe geworfen wird, so erscheint es weiss. Wenn auch keine Wahrnehmung von Geschmack im Wasser Statt findet, so wird die Süssigkeit desselben doch nach dem Genusse von zusammenziehenden Sachen, wie des gelben myrobalan (terminalia chebula) empfunden. Die heisse Tastbarkeit, welche im Wasser durch seine Verbindung mit Sonnenstrahlen u. s. w. wahrgenommen wird, rührt von den Sonnenstrahlen u. s. w. her. Wird nun auch im Eise u. s. w. keine Flüssigkeit wahrgenommen, und kann man deshalb fragen, wie sie dem Wasser zukomme, so ist doch, nachdem das Eis durch Hitze geschmolzen, sein Charakter als Wasser durch Wahrnehmung bewiesen. Der Verfasser der Muktâvali behauptet, dass die Flüssigkeit (des Wassers) wegen (seiner) Verbindung mit Himmelsfeuer nicht hervortrete, die Vorstellung der Härte aber eine Täuschung sei. Andere dagegen sagen, dass durch Verbindung von Himmelsfeuer mit den Atomen des Wassers ein zweiatomiges Ganzes, aus diesem (zweiatomigen Ganzen) ein dreiatomiges Ganzes u. s. w. allmälig im Eise hervorgebracht werde, und dass ein solches zweiatomiges u. s. w. Ganzes nicht flüssig, d. h. hart, und demnach die Starrheit im Eise u. s. w. keine Täuschung sei. — Eben so wird erklärt, dass die Zähigkeit im Wasser ursprünglich, in anderen Substanzen aber durch Zusatz von Wasser entstanden sei.

3. Das charakteristische Merkmal des Lichtes ist, dass es leuchtende weisse Farbe und heisse Tastbarkeit hat. Man darf nicht sagen, dass diese Erklärung zu weit sei, weil die weisse Farbe, welche die Natur des Leuchtens, d. h. andere Gegenstände Sichtbar-Machens, an sich trägt, in dem Lichte des Goldes, eines heissen Kochtopfes u. s. w. nicht vorhanden sei; denn dass es in ihnen sich findet, wird aus dem Begriffe des Lichtes durch Schluss gefolgert. Auch dem Golde gehört der Begriff des Leuchtens an. Das

4. Die Luft hat Tastbarkeit.

Gold ist leuchtend, weil die entstandene Flüssigkeit auch durch die Verbindung mit dem stärksten Feuer nicht aufzuheben ist. Was nicht so ist, das ist nicht so, wie die Erde, und so ist dieses durch den Aussonderungsschluss bewiesen. In der Hitze u. s. w. wird durch den Begriff der heissen Tastbarkeit (das Leuchten bewiesen). Die heisse Tastbarkeit ist ebenfalls im Mondlichte, im Golde u. s. w. vorhanden, wird jedoch durch das Uebergewicht der wässrigen, und erdigen Tastbarkeit nicht aufgefasst; deshalb geht das zweite Merkmal (des Lichtes, d. h. die heisse Tastbarkeit) nicht über dieselben (Mondlicht, Gold u. s. w.) hinaus, indem das Vorhandensein dieses Merkmals in ihnen durch den Begriff des Leuchtens gefolgert wird. Das Licht ist nämlich vierfach: 1. Licht, wo Farbe und heisse Tastbarkeit überwiegend sind, wie beim Sonnenlicht u. s. w. 2. Licht, wo Farbe und Tastbarkeit nicht überwiegend sind, wie beim Auge u. s. w. 3. Licht, wo die Farbe überwiegend, und die Tastbarkeit nicht überwiegend ist, wie beim Mondlichte u. s. w. und 4. Licht, wo die Farbe nicht überwiegend, dagegen die heisse Tastbarkeit überwiegend ist, wie beim Feuer in einem Kochtopfe u. s. w. Der Begriff ist durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heissen Tastbarkeit als eine besondere Klasse erwiesen; aber mit der Auffassung des Gesetzes u. s. w. eines Beständigen, seiner eigenen Natur Angemessenen ist der Begriff des entstandenen Lichts durch die Bestimmung (desselben) als inhärente Ursache der hervorgebrachten heissen Tastbarkeit bewiesen, deshalb ist die Klasse des Lichts durch die Bestimmung (desselben) als einer bestimmten inhärenten Ursache erwiesen. So der Verfasser der Muktávali. V.

4. Hier muss man die Tastbarkeit als ursprünglich weder heiss, noch kalt verstehen. Dadurch wird die Tastbarkeit der Luft als eine (von den übrigen Substanzen) verschiedene aufgefasst. Demnach ist das charakteristische Merkmal der Luft das Haben einer solchen verschiedenen Tastbarkeit. Das Verschiedene aber bei der Tastbarkeit der Luft ist durch Wahrnehmung erwiesen.

Gautama fast die Vertheilung der Eigenschaften an die verschiedenen Elemente in einem einzigen Sûtra zusammen (3, 9, 61): Vom Geruch, Geschmack, von der Farbe, der Tastbarkeit, und vom Tone gehören die, welche mit Tastbarkeit endigen, der Erde an; wenn der Reihenfolge nach jedes der früheren weggelassen wird, gehören sie dem Wasser, dem Licht und der Luft an; das letzte gehört dem Aether an.

Der Bhâshâ-paricchoda, nachdem er, gleich den Sûtra, die gemeinsamen Merkmale der Kategorien angeführt, zählt, ehe er zur Beschreibung der einzelnen Substanzen übergeht, sowohl die Merkmale auf, welche alle Substanzen, als auch die, welche gewisse

5. Diese (genannten Eigenschaften) sind nicht im Aether.
6. Die Flüssigkeit, welche zerlassene Butter, Lack und Wachs durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.
7. Die Flüssigkeit, welche Zinn, Blei, Eisen, Silber, Gold durch ihre Verbindung mit Feuer zeigen, ist denselben mit dem Wasser gemein.

Klassen derselben gemein haben. In der Erklärung der einzelnen Substanzen ferner zählt er alle Merkmale derselben auf, während die Sûtra einen Theil der Merkmale dieser Substanzen erst da angeben, wo sie von den Eigenschaften handeln. Zur Vergleichung stelle ich die betreffenden Sloken des Bhâshâ-Paricchedа hier zusammen:

Bhâshâ P. 25. Die Erde und die vier folgenden Substanzen (Wasser, Licht, Luft und Aether) sind Elemente; vier haben Tastbarkeit.

26. Das Anfangen von Substanzen findet in (den ersten) vier Statt . . . .

29. Die folgenden acht Eigenschaften, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Besonderheit, Verbindung, Trennung, Ferne, Nähe, zusammen mit der Selbst-Wiedererzeugung, welche Geschwindigkeit genannt wird, gehören der Luft an; jene acht nebst Farbe, Flüssigkeit und Geschwindigkeit dem Lichte.

30 Vierzehn dem Wasser, nämlich jene acht nebst Geschwindigkeit, Schwere, Flüssigkeit, Farbe, Geschmack und Zähigkeit.

31. Jene vierzehn, mit Ausnahme der Zähigkeit, und mit Hinzufügung des Geruches, der Erde.

5. Diese: Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit. Wenn der Aether weiss, wie saure Milch, erscheint, so ist dies eine Täuschung, hervorgebracht durch die Weisse der Sonnenstrahlen; eben so die Bläue des Aethers, wie wenn der Gipfel der Südseite des Sumeru smaragdfarbig erscheint. Einige glauben, dass die Vorstellung der blauen Farbe entsteht, wenn das Auge, aus weiter Ferne zurückkehrend, auf seinen eigenen blauen Augenstern fällt; dies ist jedoch nicht richtig, weil auch lohfarbene Augen die gleiche Auffassung haben.

6. Die Flüssigkeit, welche in zerlassener Butter u. s. w. ist, wird durch Verbindung mit Feuer, als der Mittelursache, hervorgebracht, doch ist sie nicht ursprünglich. Eine solche ursprüngliche Flüssigkeit ist das charakteristische Merkmal des Wassers. Was Wasser und Erde gemeinsam haben, ist nur Flüssigkeit, doch nicht ursprüngliche Flüssigkeit. U.

7. Durch den Plural Suvarṇânâm (des zusammengesetzten Wortes, dessen Ende suvarna, Gold, bildet) werden Kânsya (any amalgam of zinc and copper. Wilson), Kupfer, Messing, Quecksilber und

8. Es hat Hörner, einen Höcker, einen am Ende behaarten Schwanz (solche Merkmale) sind mit Rücksicht auf die Gattung „Rind" allgemein aufgefasste Beweisgründe.
9. So ist auch die Tastbarkeit (ein allgemein aufgefasster Beweisgrund) der Luft.

---

andere Metalle zusammengefasst. Die Erklärung dieses Sûtra fällt mit der des vorangehenden zusammen.

8. Der Upaskâra erklärt dieses Sûtra folgendermassen: Der Sinn ist, gleichwie mit Rücksicht auf die Gattung „Rind" Hörner u. s. w. Beweisgründe sind, worin das Eingeschlossensein aufgefasst ist, so führen auch die allgemein aufgefassten Beweisgründe der Luft und der andern fünf (nämlich, des Aethers, der Zeit, des Raums, der Seele und des inneren Sinnes) den Beweis herbei. Wenn auch das Merkmal „mit Hörnern versehen", allein kein Beweisgrund der Gattung „Rind" ist, weil es sich auch auf Büffel u. s. w. erstreckt, ferner, wenn auch das Wamps Haben u. s. w. kein Bestimmendes ist, weil das zu Bestimmende fehlt, so zeigen doch die Hörner eines Rindes mit Rücksicht auf die Hörner eines Büffels, Schafes u. s. w. eine Verschiedenheit an, gleichwie der Ruch (verschieden ist von Dampf u. s. w.?). Diese Verschiedenheiten des Geraden, Krummen, Harten, Weichen, Langen, Breiten u. s. w. führen auch mit Rücksicht auf die Hörner den Beweisgrund herbei, und müssen oben auf genauere Weise erkannt werden. Demnach mit Rücksicht auf ein verborgenes oder weitentferntes Rind ist ein solcher Schluss zulässig wie: Dies ist ein Rind, weil es besondere Hörner hat, gleich wie ein zuvor wahrgenommenes Rind. Eben so zeigt der Upaskâra, wie die übrigen Merkmale, „mit einem Höcker versehen", Beweisgründe der Gattung Rind sind; es ist aber unnöthig, die weitere Ausführung anzugeben, weil das Verfahren dasselbe ist wie beim ersten Merkmal.

9. Beweisgrund muss hier ergänzt werden. Durch das „auch" werden Geräusch, Fortraffen und zitternde Bewegung zusammengefasst. Der Einwand, dass die wahrgenommene Tastbarkeit der Erde, insofern sie keine bemerkbare Form (d. h. in ihrer Form als Atome) hat, angehören möge, ist unhaltbar. Warum? Weil die bemerkbare Tastbarkeit der Erde nach der bemerkbaren Form derselben Statt findet. Demnach, diese (so bestimmte) Tastbarkeit, welche wahrgenommen wird, muss wegen des Begriffes der Tastbarkeit irgend ein Substrat haben, gleich wie die Tastbarkeit der Erde u. s. w. — Weil durch diesen allgemein aufgefassten Schluss ein Substrat der Tastbarkeit bewiesen ist, so ist das Substrat der Tastbarkeit nicht die Erde, oder eins der beiden andern Elemente (Wasser und Licht), weil die Tastbarkeit ohne Form (wie sie immer bei jenen Elementen wahrgenommen wird) ist, noch auch der Aether, oder eine der vier übrigen Substanzen, weil es Tastbarkeit ist (und diese letzteren

10. Und die Tastbarkeit gehört nicht sichtbaren (Substanzen) an; deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist.

---

haben keine Tastbarkeit). Demnach ist, mit Hilfe der nicht zulässigen Annahme der übrigen acht Substanzen, eine von den letzteren verschiedene Substanz bewiesen. — Eben so ist das besondere Geräusch ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Bei dem Nicht-Vorhandensein eines Schlages durch eine geformte Substanz ist das fortgesetzte Geräusch der Blätter u. s. w. mittelbar hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, wegen des fortgesetzten Geräusches, welches verbunden ist mit einer aus untrennbaren Theilen bestehenden Substanz, gleich dem fortgesetzten Geräusche einer durch einen Stock geschlagenen Trommel. Die Verschiedenheit von dem Schlage einer geformten Substanz muss aber erkannt werden durch die Nicht-Wahrnehmung des dazu Gehörigen (dessen, was zu dem besondern Geräusche eines durch sichtbare Substanzen hervorgebrachten Schlages gehört). Diese Substanz nun, welche Tastbarkeit und Geschwindigkeit hat, ist von den acht Substanzen gesondert, weil sie übrig bleibt. — Auf gleiche Weise ist das besondere Fortraffen ein Beweisgrund der Luft. Zur Erklärung: Das Fortraffen von Gras, Baumwolle, Wolken und Götterwagen in den Aether ist hervorgebracht durch die Verbindung mit einer tastbaren und mit Geschwindigkeit begabten Substanz, weil es das Fortraffen einer nicht durch Bewusstsein geleiteten Substanz ist, gleich dem Fortraffen von Gras, Holz, einem Boote in einer Strömung. … Eben so ist die zitternde Bewegung ein Beweisgrund für das Dasein der Luft. Diese Bewegung nämlich im Grase u. s. w., welche ohne den Schlag einer sichtbaren Substanz entstanden ist, ist hervorgebracht durch den Schlag einer mit Tastbarkeit und Geschwindigkeit begabten Substanz, weil die Bewegung nicht die Folge ist einer Verbindung der Seele mit der Schwere und dem Willen, gleich der Bewegung eines Waldes von Rohr. U.

10. Die Tastbarkeit, welche zum Subjekte des Schlusses gemacht wird, kommt nicht den sichtbaren Substanzen zu, nämlich nicht der Erde, dem Wasser oder dem Lichte, weil sie nicht mit Form verbunden ist. Demnach muss man folgern, diese Tastbarkeit hat irgend ein Substrat; deshalb ist auch die Luft, deren Beweisgrund ein Nicht-Sichtbares, d. h. allgemein Aufgefasstes ist, ein durch die Kraft des Prädikates des Subjektes (im Untersatze) Erlangtes. Die Erklärung der Vivriti ist: Die Tastbarkeit, durch welche die Luft als Substrat gefolgert wird, gehört nicht den sichtbaren Substanzen d. h. nicht der Erde, dem Wasser, oder dem Lichte an, deshalb ist die Luft ein solches, dessen Beweisgrund ein Unsichtbares ist, d. h. ein Beweisgrund, welcher nicht zusammen mit seinem Sub-

11. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhäriren, ist sie eine Substanz.
12. Auch von (ihrem) Haben von Bewegungen und Eigenschaften (folgt das Dasein der Luft als Substanz).

---

strate sichtbar ist; oder vollständig, die Luft hat als Beweisgrund die Tastbarkeit, welche nicht in einem Sichtbaren Statt findet. Demnach würde durch die Erde u. s. w. keine richtige Schlussfolge, noch auch irgend etwas Anderes herauskommen (?), weil es ein Gesetz ist, dass die Tastbarkeit der Erde u. s. w. mit Form begleitet ist. Oder auch: Weil die Luft einen Beweisgrund hat, der nicht sichtbar ist, d. h. einen Beweisgrund, welcher nicht in Begleitung der Form wahrgenommen wird, deshalb kommt die eigenthümliche Tastbarkeit, wodurch die Luft gefolgert wird, nicht den sichtbaren Substanzen, der Erde, u. s. w., zu.

11. Der Upaskâra giebt folgende Einleitung zu diesem Sûtra: Nachdem die Luft als ein aus Theilen Bestehendes, welches das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, erwiesen, soll nun auch die Luft, als aus Atomen bestehend, erwiesen werden. Und zur Erklärung: Demgemäss ist die Luft, gleich dem Aether, eine Substanz, deren charakteristisches Merkmal das Atom ist, weil die übrigen Kategorien der Substanz inhäriren, und das Inhäriren allen zukommt mit Ausnahme der beständigen Substanzen. Nach dieser Erklärung wird ein Ganzes von zwei Atomen aus zwei Grundatomen, und ein grösseres Ganzes allmälig aus zwei und mehreren Atomen hervorgebracht. Diese Ansicht des Upaskâra, welche auch die Vivriti theilt, nämlich dass die frühern Sûtra das materielle Dasein der Luft, und dieses so wie das nächste die atomistische Existenz beweisen, ist durchaus willkürlich. Bis jetzt ist von der Luft nur im Allgemeinen die Rede, erst durch das 14te Sûtra werden Theile derselben anerkannt.

12. „Ist das Uratom der Luft Substanz" muss hier ergänzt werden. Obwohl mit dem Begriffe der Substanz auch die Begriffe der Bewegung und Eigenschaft, und mit dem Begriffe der Bewegung und Eigenschaft der Begriff der Substanz bewiesen sind, und deshalb ein Beweis im Zirkel Statt findet, so ist doch das Merkmal der Bewegung bewiesen, weil das aus Theilen bestehende Ganze (der elementaren Luft), welche das Substrat der wahrgenommenen Tastbarkeit ist, ohne die Verbindung, welche die nicht-inhärente Ursache ist, des zu Grunde liegenden Uratoms (mit andern Uratomen) unmöglich wäre; das Merkmal der Eigenschaft aber ist (für die Atome der Luft) bewiesen, weil es Gesetz ist, dass die Eigenschaft der Ursache (der Luftatome) vorangehe den Eigenschaften der Wirkung, d. h. hier den Eigenschaften der elementaren Luft. Durch beides (Bewegung und Eigenschaft) ist der Begriff der Substanz bewiesen; und so ist hier nichts Fehlerhaftes . . . . Der Ein-

13. Weil (die Luft) nicht unter den Begriff fällt, einer Substanz zu inhäriren, ist die dauernde Existenz (derselben) ausgesprochen.
14. Das Zusammenstossen der Luft ist ein Beweisgrund für die Verschiedenheit derselben.
15. Weil bei der Erkenntniss der Luft Wahrnehmung nicht Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Beweisgrund.

---

wand nun, für das Grundatom giebt es keinen Beweis; woher denn ist die Substanz bewiesen? ist nicht zulässig, weil, wenn ein solides Ganzes nach der Art einer Theilung u. s. w. des Ganzen getheilt wird, immer weniger und weniger zurückbleibt. Von welchem es nun nichts weniger giebt, das ist eben das Uratom. Gäbe es keine Gränze der Theile und des Ganzen, d. h. fände kein Unterschied Statt zwischen den unendlich vielen Theilen, so gäbe es keinen Unterschied der Grösse zwischen dem Berge Sumeru und einem Senfkorne u. s. w., weil ohne einen Unterschied der Anzahl der Ursachen ein Gesetz mit Rücksicht auf die Theilung von verschiedenen Quanten unmöglich wäre. Auch ist dieses Verhältniss von Theilen und dem Ganzen nicht ein solches, dessen Gränze Vernichtung wäre, weil das Letzte, wenn es keine Theile hat, nicht vernichtet werden kann, und, wenn es Theile hat, die Gränze nicht erreicht ist. U.

13. Hier ist zu ergänzen, der Luft, in ihrer atomistischen Form; denn eine Substanz wird entweder durch die Vernichtung ihrer inhärenten oder durch die Vernichtung ihrer nicht-inhärenten Ursache vernichtet; beides aber ist bei dem Grundatome unmöglich, weil es keine Theile hat; deshalb wird sie nicht zerstört, weil es kein Zerstörendes giebt. U.

14. Das Zusammenstossen, d. h. gegenseitig an einander Schlagen von zwei sich von entgegengesetzten Seiten bewegenden und mit Geschwindigkeit begabten Luftmassen, welches als die Ursache des entsprechenden Aufsteigens von Gras, Baumwolle u. s. w. gefolgert wird, ist eben der Beweisgrund für die Verschiedenheit der Luft; sonst, bei der Einheit der Luft, wäre ein Zusammenstossen derselben und damit ein Aufsteigen von Gras u. s. w. unmöglich. Zur Erklärung: Wenn zwei Luftmassen zusammenstossen, so erfolgt das Aufsteigen derselben, und damit das Aufsteigen von Gras u. s. w. Das Aufsteigen durch Zusammenstoss aber wird durch zwei Wassermassen in der Strömung eines Flusses, welche von entgegengesetzten Seiten kommen und Geschwindigkeit haben, wahrgenommen. V.

15. Sichtbarer Beweisgrund nämlich ist da, wo die Wahrnehmung des Eingeschlossenseins Statt findet, wie der Rauch (ein Beweisgrund) des Feuers ist. Bei der vorliegenden Erkenntniss der Luft aber findet keine Wahrnehmung des Eingeschlossenseins der

16. Und weil die Luft durch einen allgemein aufgefassten Schluss (gefolgert ist), ist sie nicht ein Besonderes.
17. Deshalb (ist die Luft) etwas durch den Veda Gegebenes.
18. Name, Wirkung sind jedoch der Beweisgrund derer, welche durch (das Wort) „dies“ bestimmt sind.
19. Dies folgt daraus, dass Name (und) Wirkung als hervorgebracht wahrgenommen werden.

Luft Statt, weil die Luft übersinnlich ist; demnach giebt es, hinsichtlich der Luft, keinen Beweisgrund, welcher ein durch Wahrnehmung aufgefasstes Eingeschlossensein hat; deshalb ist die Luft etwas, dessen Beweisgrund ein nicht-Sichtbares ist. V.

16. Die Vivriti, in Uebereinstimmung mit dem Upaskára erklärt dieses Sûtra folgendermassen: Besonderes meint hier, die besondere Gattung, enthalten in der Gattung der Substanz, nämlich den Begriff der Luft. Deshalb, nachdem durch den Schluss, dass die wahrgenommene Tastbarkeit irgend ein Substrat haben muss, weil sie unter den Begriff der Tastbarkeit fällt, in Verbindung mit der Unzulässigkeit der übrigen (Substanzen), es von der Tastbarkeit festgestellt ist, dass sie ein von den acht (Substanzen) verschiedenes Substrat habe, wird auch die Luft vermittelst des Begriffs einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz mit Rücksicht auf das Subjekt (Koti), welches die Schlussfolge bestimmt, festgestellt. Durch allgemein aufgefassten Schluss, d. h. durch einen Schluss, der von den Beweisgründen, welche von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung schliessen, verschieden ist, oder auch den Schluss, dessen Beweisgrund durch Unterordnung und durch Ausschliessung zur Schlussfolge kommt.

17. Weil der Schluss nicht in der Form des Besondern (d. h. der Gattung Luft) erfolgt, deshalb ist der Name der Luft etwas durch den Veda Gegebenes.

18. Der Ausdruck „jedoch“ dient zur Anzeige des Abschnittes, und der Sinn ist, dass jetzt der Abschnitt, welcher sich auf Gott bezieht, angefangen ist. Name, wie Wind, Eber, Gerste, Rohr u. s. w. Wirkung, wie Erde, Schössling u. s. w. Dies beides ist der Beweisgrund, das Argument, für (das Dasein) der durch den Ausdruck „dies“ bestimmten, jede Wirkung hervorzubringen vermögenden, mit Allwissenheit und Allmacht begabten (Wesen), nämlich Gottes und der grossen Weisen. Der Ausdruck „jedoch“ kann auch die verschiedenen Beweisgründe unterscheiden. Demnach, wenn (das Dasein) Gottes und der grossen Weisen erwiesen ist, so muss auch die Beweiskraft des Veda, des Smriti u. s. w., weil jene die Urheber derselben sind, anerkannt werden. Obwohl dies vorher schon erwähnt ist, so geschieht die Wiederholung, um es zu befestigen, und um den Beweis für (das Dasein) Gottes u. s. w. auszusagen. V.

19. Auch hier sind Name und Wirkung in einem Worte zusammengefasst, um anzuzeigen, dass sie auf Eins sich beziehen, d. h.

20. Herauskommen, Hereinkommen, dies ist der Beweisgrund für den Aether.
21. Dies ist kein Beweisgrund, weil Bewegung (nur) Einer Substanz angehört.
22. Auch weil (der Aether) entgegengesetzt ist dem Kennzeichen der anderen (Art von) Ursache (kann der Aether nicht die nicht-inhärente Ursache der Bewegung sein).

---

dass der Urheber der Namen nicht von dem Urheber der Wirkungen verschieden sei. Demnach, der, welchem der Himmel und andere Wunder wahrnehmbar sind, will auch die Namen des Himmels und anderer Wunder erschaffen. So wie, wenn die Körper des Chaitra, Maitra u. s. w. wahrgenommen werden, der Vater und Andere ihnen die Namen Chaitra, Maitra u. s. w. beilegen, eben so ist das Beilegen der Namen des Topfes, Gewebes u. s. w. dem Willen Gottes unterworfen. Der Name, welcher für irgend etwas von Gott gewollt wird, ist für dasselbe gut, wie jedes Kraut, welches durch die Zahnspitze eines Ichneumon berührt ist, Gift irgend welcher Art vernichtet. Auf diese Art ist ein solcher Name ein Beweisgrund, ein Argument für (das Dasein) des durch den Ausdruck „dies" Bestimmten. Auch die Namen des Maitra u. s. w., welche vom Vater dem Sohne gegeben werden, sind durch eine solche Vorschrift wie: Im zwölften Jahre soll der Vater den Namen geben, in der That durch Gott gegeben. Deshalb steht es fest, dass der Name ein Beweis für (die Existenz) Gottes ist. Auf gleiche Weise ist auch die Wirkung ein Beweis Gottes. Demnach, die Erde u. s. w. hat einen Urheber, weil sie eine Wirkung ist, gleichwie der Topf (einen Urheber hat). U.

20. Zur Einleitung bemerkt die Vivriti: Durch das „dies", welches die Gattung anzeigt, werden hier auch das Aufwerfen u. s. w. zusammengefasst. Es ist die Ansicht der Sânkhya, dass Bewegung, d. h. Heraus- und Hereinkommen von tastbaren Körpern, ohne Aether, welcher leer wäre, unmöglich sei. Diese Ansicht nun wird in dem folgenden Sûtra widerlegt.

21. Herauskommen, Hereinkommen u. s. w. gestatten nicht den Schluss auf den Aether als die inhärente Ursache derselben, weil die Bewegung (nur) Einer Substanz angehört, d. h. weil die inhärente Ursache derselben nur Eine materiell begränzte Substanz ist; denn es ist (1. 1, 25 und 1. 1, 17) gesagt, dass Bewegung weder einer Vielheit, noch einem Formlosen zukomme. U.

In Sûtra 1. 1, 17. ist ausgesagt, dass Bewegung nur Einer Substanz angehöre; dadurch ist der Aether nicht ausgeschlossen; denn der Aether ist auch Eine, obwohl unendliche, Substanz.

22. So wird ann klipti durch den U. erklärt, während die V. es als ein solches ansieht, worüber beide Parteien einverstanden sind.

23. Durch Verbindung findet die Nicht-Existenz der Bewegung Statt.
24. Die Eigenschaft der Wirkung wird zuvor in der Eigenschaft der Ursache wahrgenommen.
25. Der Ton ist nicht eine Eigenschaft der tastbaren (Substanzen), weil eine andere (frühere) Wirkung nicht erscheint.

Die andere Art der Ursache ist die nicht-inhärente Ursache. Eine Substanz indess kann nicht nicht-inhärente Ursache sein . . . . Der Aether denn ist weder die inhärente, noch die nicht-inhärente Ursache der Bewegung, des Heraus- und Hereinkommens u. s. w.; deshalb ist auch die Bewegung kein Beweisgrund für das Dasein des Aethers.

23. Der Aether kann auch nicht die mittelbare Ursache der Bewegung sein; denn von der Aufhebung der (mittelbaren) Ursachen der Bewegung, wie z. B. der Geschwindigkeit, Schwere u. s. w., vermittelst der Verbindung eines (bewegten) Körpers (mit einem andern) entsteht die Nicht-Existenz, das Nicht-Hervorbringen der Bewegung, nicht aber von der Nicht-Existenz des Aethers, weil dieser überall verbreitet ist . . .

Upaskâra sowohl wie Vivriti sind der Ansicht, dass in diesem Sûtra der Aether als mittelbare Ursache widerlegt ist. Diese Ansicht ist jedoch durchaus nicht nothwendig; denn man kann auch diesen Sûtra in Verbindung mit dem vorangehenden bringen, so dass es den Grund angiebt, worauf es sich stützt.

24. Nachdem so die Ansicht der Sânkhya getadelt, so wird nun, um den Ton als Beweis für den Aether festzustellen, die Grundlage zu dem Endschlusse gelegt. Die besonderen Eigenschaften, wie Farbe u. s. w., welche in der Wirkung, wie der Erde u. s. w. sich zeigen, werden vorher in den Eigenschaften der Ursachen wahrgenommen. Auch der Ton ist eine besondere Eigenschaft, weil er bei dem Dasein von etwas, welches Gattung hat, nur durch einen äussern Sinn aufgefasst wird, gleich der Farbe u. s. w. Dennoch wird eine solche Wirkung, in welcher der in der Ursache vorangehende Ton Statt fände, nicht wahrgenommen. U.

25. Wird nun eingewandt, dass der Ton, welcher in einer Wirkung, wie in einer Leier, Flöte, Trommel, Muschel, Pauke u. s. w. wahrgenommen wird, auch vorher in der Eigenschaft als Ursache jener Wirkung vorhanden sein möchte, so ist die Antwort: Angenommen, es sei so; wie in den Fäden, in den beiden Hälften eines Topfes u. s. w. Farbe, Geschmack u. s. w. und gleichartige andere Farbe, Geschmack u. s. w. in dem Gewebe, dem Topfe u. s. w. wahrgenommen werden, so werde ein gleichartiger Ton, wie er in den Theilen der Leier, Flöte u. s. w. Statt finde, auch in dem Ganzen, wie der Leier, Flöte u. s. w. wahrgenommen. Dem aber ist nicht so; im Gegentheil: denn die Theile, welche den Anfang

26. (Der Ton) ist nicht eine Eigenschaft der Seele, auch nicht des innern Sinns, weil er einem Andern inhärirt, und weil er unter den Begriff der Wahrnehmung fällt.
27. Weil er verschieden ist (von den übrigen Substanzen), ist der Ton ein Beweisgrund des Aethers.
28. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz (des Aethers) sind mit der Luft erklärt.
29. Die individuelle Einheit (des Aethers ist) mit dem Sein (erklärt).
30. (Die individuelle Einheit des Aethers folgt) daraus, dass keine Besonderheit des Tones als ein Beweisgrund, so wie daraus, dass kein besonderer Beweisgrund Statt findet.

---

einer Leier u. s. w. bilden, erscheinen ohne Ton, während die Fäden, die beiden Hälften eines Topfes, welche den Anfang eines Gewebes, eines Topfes u. s. w., bilden, nicht ohne Farbe erscheinen. Noch mehr, wäre der Ton eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen, so würde eine fortdauernde Verstärkung und Verminderung des Tones nicht Statt finden; denn in einem und demselben Ganzen werden Farben u. s. w. nicht auf verschiedene Weise wahrgenommen; deshalb ist der Ton nicht eine besondere Eigenschaft der tastbaren Substanzen. U.

26. Weil er einem Andern, d. h. einem von der Seele Verschiedenen, inhärirt, ist der Ton nicht eine Eigenschaft der Seele. Wäre er eine Eigenschaft der Seele, so müsste die übliche Wahrnehmung des innern Sinnes entstehen, ich bin tönend, nicht aber der Ton vom Gehör wahrgenommen werden, wie denn alle die Vorstellung haben, dass sie den Ton hören. Der Ausdruck „innerer Sinn" schliesst auch Raum und Zeit ein. Demnach, der Ton ist nicht eine Eigenschaft des Raumes, der Zeit, oder des innern Sinns, weil er wahrgenommen wird, gleich wie die Farbe u. s. w.; indem auf diese Weise eine Ausschliessung Statt findet, erfolgt der Schluss, wie die Zeit.

27. Hier auch wohnt der Ton irgend einer Substanz ein, gleichwie die Farbe u. s. w., weil er eine Eigenschaft ist. Durch diesen allgemeinen Schluss wird bewiesen, dass es eine von den acht übrigen Substanzen verschiedene Substanz giebt. U.

28. Wie die dauernde Existenz der Luft dadurch, dass sie keiner Substanz angehört, und die Substanzialität derselben dadurch, dass sie Eigenschaften hat, erklärt wurden, so auch die dauernde Existenz und die Substanzialität des Aethers. U.

30. So wie zu derselben Zeit in einer Seele Wohl als Wirkung, in einer andern dagegen Uebel als Wirkung entsteht, und es, wegen dieses Gegensatzes von Wohl und Wehe als Wirkungen der Seele, verschiedene Seelen geben muss, so findet kein Unterschied des Beweisgrundes in der Form des Tones mit Rücksicht auf den

31. Aus demselben Grunde (der Einheit folgt) auch die individuelle Gesondertheit (des Aethers).

Zweiter Abschnitt.

1. Wenn eine Blume und ein Kleid sich berühren, so ist das Nicht-Offenbarwerden (des Geruchs) aus einer andern Eigenschaft ein Beweis, dass in dem Kleide der Geruch (als Eigenschaft) nicht vorhanden ist.

Aether Statt, wodurch eine Mehrheit des Aethers bewiesen würde. Auch giebt es keinen anderen Beweisgrund, woraus eine Mehrheit des Aethers folgte. Demnach wegen Mangels an einem Beweise so wie der Einfachheit wegen ist der Aether nicht Mehreres, sondern Eins. V.

31. Nämlich nach dem Obersatze, da wo individuelle Freiheit ist, ist auch individuelle Gesondertheit. V.

Der Upaskâra macht noch folgenden Schlusszusatz:

Dieser Abschnitt hat den Zweck, eine Erklärung der Substanzen zu geben, von besonderen Eigenschaften, welche (Eigenschaften) keine Gegenstände der Wahrnehmung des inneren Sinnes sind. Deshalb findet eine Erklärung Statt der Erde, des Wassers, des Lichts, der Luft und des Aethers so wie der Gott-Seele. Deshalb hat die Erde 14 Eigenschaften, nämlich Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit, Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung, Trennung, Nähe und Ferne, Schwere, Flüssigkeit und Selbst-Wiedererzeugung. Alle diese Eigenschaften, mit Ausnahme des Geruchs, und mit Hinzufügung der Zähigkeit, kommen dem Wasser zu; ebenso dem Lichte, mit Ausnahme des Geschmacks, des Geruchs, der Zähigkeit und der Schwere; ebenso der Luft, mit Ausnahme des Geruchs, des Geschmacks, der Farbe, der Schwere, der Zähigkeit und der Flüssigkeit. Dem Aether kommen zu mit dem Tone Zahl, Ausdehnung, Gesondertheit, Verbindung und Trennung; der Zeit und dem Raume nur die letzten fünf; dieselben mit dem Früheren und Späteren dem inneren Sinne; diese fünf zusammen mit Wissen, Verlangen und Willen kommen Gott zu.

1. Um die charakteristischen Merkmale, Geruch u. s. w. der Elemente zu untersuchen, werden nun die Begriffe des Ursprünglichen und des Bedingten festgestellt. Wo Farbe, Geschmack, Geruch und Tastbarkeit in der Ordnung der Eigenschaft der Ursache entstehen, da sind sie ursprünglich und bezeichnen ein charakteristisches Merkmal; jedoch in keinem anderen Falle; denn weder der Wohlgeruch, welcher in der Luft, noch die Kälte, welche auf der Oberfläche eines Steins, noch die Wärme, welche im Wasser wahrgenommen wird, ist ein charakteristisches Merkmal (bestimmend, dass jene Eigenschaften den genannten Substanzen zukommen). Deshalb wird gesagt: „Wenn eine Blume und ein Kleid“; denn bei

2. (Dass) der Geruch der Erde (zukommt), ist festgestellt.
3. Damit ist die Wärme erklärt.
4. Die Wärme (ist das charakteristische Merkmal) des Lichts.
5. Die Kälte des Wassers.
6. Solche (Vorstellungen) wie Nahes im Nahen, auf einmal, lange, schnell sind Beweisgründe (für das Dasein) der Zeit.

---

der Berührung eines Kleides mit einer Blume ist der wahrgenommene Wohlgeruch der Blume nicht ein Wohlgeruch des Kleides; denn er ist nicht entstanden in der Ordnung der Grundeigenschaften des Kleides, sondern bedingt durch die Berührung mit der wohlriechenden Blume. Denn nicht ist das Nicht-Vorhandensein des Blumengeruchs ein Beweis für das Nicht-Vorhandensein des Geruches im Kleide. Was ist denn der Beweis dafür? Die Antwort lautet, „das Nicht-Offenbarwerden aus einer anderen Eigenschaft," d. h. das Nicht-Entstehen aus einer Grundeigenschaft: denn wäre der im Kleide wahrgenommene Geruch ursprünglich, so würde er auch vor der Berührung mit der Blume in den Theilen desselben, d. h. den Fäden, wahrgenommen; dies ist aber nicht der Fall; deshalb ist der in Frage gestellte Geruch nicht in dem Kleide inhärent, weil die besondere Eigenschaft nicht durch dessen Theile hervorgebracht wird, gleich der kalten oder warmen Tastbarkeit. U.

2. Der Geruch, gesondert durch die Nicht-Verbindung und durch die Verbindung mit Anderem, ist vermittelst der Ausschliessung der gleichen und ungleichen Gattungen als charakteristisches Merkmal mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. Die Erde nämlich hat Geruch; deshalb ist der Geruch, welcher (die Erde) von den gleichen Gattungen, dem Wasser und den übrigen acht Substanzen, und den ungleichen Gattungen, der Eigenschaft und den übrigen fünf Kategorien, absondert, als ursprünglich mit Rücksicht auf die Erde festgestellt. U.

Der Beweis dieses Satzes, welcher in dem vorangehenden liegt, ist hier nicht weiter ausgeführt. Ohne Zweifel ist er aber derselbe, wie er (II. 1, 1) von dem Upaskâra dargestellt ist, nämlich, dem Wasser u. s. w. kommt Geruch ursprünglich nicht zu; in der Erde aber wird er ursprünglich, d. h. in den Theilen derselben gefunden.

3. Damit, nämlich mit dem Gesagten über den Ort des Geruchs. Die Wärme schliesst auch die Kälte u. s. w. ein. V.

4. Nämlich die ursprüngliche Wärme ist das charakteristische Merkmal des Lichts; auch die weisse und sichtbarmachende Farbe ist darin eingeschlossen. U.

5. Nämlich die ursprüngliche Kälte, so dass die Kälte an der Oberfläche eines Steins, am Sandelholz u. s. w. nicht ursprünglich ist. Unter Kälte sind auch Zähigkeit und ursprüngliche Flüssigkeit mitbegriffen.

6. Nach „solche" muss „Erkenntnisse" ergänzt werden. Demnach, „der Jüngling ist näher (jünger) als der Greis", „sie werden

7. Die Begriffe der Substanz und die dauernde Existenz (der Zeit) sind mit der Luft erklärt.

---

auf einmal hervorgebracht", „Vyâsa lebt lange", „der Wind bewegt sich schnell", solche Erkenntnisse beweisen die Zeit. Der Begriff des (Zeit-) Nahen wird mit Rücksicht auf einen Jüngling hervorgebracht durch das Wissen, dass er geboren ist nach den Sonnenumläufen, welche das Substrat sind (welche sich beziehen auf) der Geburt des Greises. Daraus (aus dem Begriffe des Zeit-Nahen) entspringt das Wissen desselben (des Zeit-Nahen). Was ist nun die nicht-inhärente Ursache mit Rücksicht auf diese Wirkung, nämlich dieses (Zeit-) Nahe? Weder die Farbe, noch der Geschmack und Geruch, weil keines derselben dies (Zeit-Nahe) mit Rücksicht auf die Luft hervorgebracht haben; auch nicht die Tastbarkeit, weil während des Zustandes des Ursprungs der abgeleiteten Tastbarkeit nicht der Begriff des (Zeit-) Nahen entstanden, und weil mit der Eigenthümlichkeit der Tastbarkeit die Eigenthümlichkeit des (Zeit-) Nahen gegeben ist (?). Auch ist nicht bestimmte Grösse (die nicht-inhärente Ursache der Zeit), weil die Grösse nicht eine entgegengesetzte Eigenschaft hervorbringt; auch nicht der Umlauf der Sonne, weil dieser nicht das Substrat ist (?), sondern es ist die Verbindung einer unendlichen Substanz, welche mit beidem, mit irgend einem Gegenstande und der Sonne zugleich verbunden ist. Ein solcher Charakter aber kommt nicht dem Aether und den übrigen (unendlichen Substanzen) zu, weil (in diesem Falle), wenn irgend eine Trommel geschlagen, in allen Trommeln ein Ton entstehen würde; vielmehr ist durch einen solchen Charakter die unendliche, Zeit genannte, Substanz bewiesen, und das Wissen des Begriffs des Nahen ist demnach ein Beweisgrund für die Zeit. Das „Nahe" dient nur zur Andeutung; man muss auch das Ferne darunter verstehen; eben so „auf einmal", indem während einer Bewegung der Sonne die Begriffe der Einheit und der individuellen (?) Gesondertheit hervorgebracht werden, und so wird hier die Bewegung der Sonne(?) als das Substrat der Einheit u. s. w. des Topfes vorausgesetzt, und zwar nicht durch eine augenscheinliche Verbindung — denn eine solche ist verboten — sondern durch eine Verbindung (sambandha) des der Sonne Inhärirenden, welche verbunden ist mit dem ihr als Substrate Verbundenen (?). Dasselbe gilt von den Vorstellungen des Langen, Schnellen u. s. w.

7. Wie das Luftatom durch sein Haben von Eigenschaften den Begriff der Substanz (II. 1, 12), und durch sein Nicht-Inhäriren in einer Substanz den Begriff der dauernden Existenz (II. 1, 11) hat, so auch die Zeit. U.

Die Vivriti leitet die dauernde Existenz der Zeit daraus her, dass sie unter den Begriff einer Substanz fällt, welche keine Theile hat.

8. Die individuelle Einheit (der Zeit ist) mit dem Sein (erklärt).
9. Weil (die Zeit) in den dauernden (Substanzen) nicht vorhanden, und in den nicht-dauernden vorhanden ist, so (bezieht sich) der Name „Zeit" auf die Ursache (alles Entstandenen).

---

8. Der Sinn ist: Weil Vorstellungen wie „lang" u. s. w., welche Beweisgründe der Zeit sind, überall ohne Unterschied sind, — obwohl eine Mehrheit der Seelen besteht, — und weil es einen besonderen Beweisgrund (für die Vielheit der Zeit) nicht giebt, so ist die Zeit, gleich dem Sein, eins. Wie kann aber die Zeit eins sein, da es doch wegen ihrer Eintheilung in Augenblicke u. s. w. viele Zeiten giebt? Darauf antworten wir, die Zeit ist nicht Vieles; denn der Schein der Theilung entspringt aus der näheren Bestimmung (upâdhi). Und die Sache ist so zu verstehen, dass, wie ein und derselbe Krystall durch die röthliche Farbe der China-Rose als mehrfach erscheint, so auch die eine Zeit durch die Verschiedenheit der Bestimmung der Bewegung der Sonne u. s. w. und durch die Theilung der Bestimmung der verschiedenen Wirkungen als verschieden erscheint. Demnach, die Bedingung und Zeit schliesst nicht die Bedingung der Zeit ein; oder auch, die Zeit, als das Substrat des Gegentheils des augenblicklichen Nicht-Seins dessen, was in sie selbst hineingelegt werden soll, ist der Augenblick, indem in jedem Augenblicke etwas entsteht oder vergeht. Der Einwand nun, — dass es dennoch nach der Eintheilung in vergangene, zukünftige und gegenwärtige Zeit drei Zeiten geben möchte; denn im Veda hiesse es: „Die drei Zeiten kehren wieder", und „die drei Zeiten sind erwiesen", — ist nicht zulässig, weil durch die Bestimmung der früheren Nicht-Existenz (das zukünftige Dasein) einer Substanz und durch die Bestimmung ihrer Vernichtung der Gebrauch der drei Zeiten Statt findet; denn die Zeit, welche durch irgend eine Substanz bestimmt wird, ist deren gegenwärtige Zeit; die Zeit, welche durch ihre frühere Nicht-Existenz bestimmt wird, ihre zukünftige Zeit, und die Zeit, welche durch ihre Vernichtung bestimmt wird, ihre vergangene Zeit. Demnach ist der Gebrauch der drei Zeiten abhängig von der dreifachen Bestimmung. U.

Dagegen die Vivriti. Der vollständige Sinn ist, dass wie dem Sein, vermöge des zusammenfassenden Wissens u. s. w. und vermöge der Einfachheit (der Annahme) Einheit zukommt, so auch der Zeit, und es giebt keine Vielheit derselben, weil der Gebrauch von Augenblicken u. s. w. durch die eine Zeit, welche eine Eintheilung dieser und dieser Bedingung hat, Statt findet.

9. „Auf die Ursache", d. h. auf die Ursache von allem Entstandenen: nämlich, weil sie in den dauernden (Substanzen) vorhanden, und in den nicht-dauernden nicht vorhanden ist, d. h. weil in den dauernden, in dem Aether u. s. w. solche Vorstellungen wie, auf einmal, lange, jetzt, am Tage, in der Nacht u. s. w. entstanden, nicht vorhanden, dieselben in einem Topfe, Gewebe u. s. w.

10. (Das Wissen) dass dies von diesem (fern ist) ist der Beweisgrund für den Raum.
11. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz (des Raums) sind mit der Luft erklärt.
12. Die individuelle Einheit (des Raums ist) mit dem Sein (erklärt).
13. Durch die besondere Wirkung (entsteht die Vorstellung des) Vielen.
14. Wegen der (ersten) Verbindung der Sonne, mag sie eine vergangene, eine künftige oder gegenwärtige sein, (heisst der Raum) Osten.

---

dagegen vorhanden sind, so ist die Zeit durch das einschliessende und ausschliessende Argument Ursache (von allem Entstandenen).

10. Bei „dies von diesem" muss fern und nahe ergänzt werden. Demnach das Wissen von der räumlichen Ferne und Nähe, wie „dies ist fern von diesem", und „dies ist diesem nahe", ist der Beweisgrund für den Raum, und der Raum, gleich der Zeit, wird dadurch bewiesen, dass er das Substrat der Verbindung, als der nicht-inhärenten Ursache der räumlichen Ferne und Nähe, ist. Der Raum nun, obwohl eins, macht durch die Eintheilung und Bedingung den Gebrauch des Ostens u. s. w. möglich. Die Bedingung aber ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs (der Gestirne) am nächsten ist, und Osten heisst. Westen ist die Weltgegend, welche dem Berge des Aufgangs entgegengesetzt, Norden die, welche dem Berge Sumeru am nächsten, und Süden, welche diesem entgegengesetzt ist. . . . . . Oben ist das Substrat der Verbindung, hervorgebracht durch die Feueropfer, welches entsteht durch die Verbindung der das Schicksal in sich tragenden Seele, unten das Substrat der Verbindung, welche durchs Fallen hervorgebracht wird. V.

13. „Durch die besondere Wirkung", durch die Bedingung in der Form des entstandenen Körpers, (entsteht) die Vielheit, der Gebrauch des Ostens und vieles Anderen.

14. Die besondere Wirkung wird nachgewiesen: „Wegen der Verbindung der Sonne", nämlich der ersten Verbindung. Demnach, die erste Verbindung der Sonne ist die Bedingung, welche den Gebrauch des Ostens regelt, und das Wissen von einer solchen Verbindung, nämlich „gestern fand hier die erste Verbindung der Sonne Statt", ist für irgend jemand der Gegenstand des Gebrauchs der vergangenen Verbindung, für einen Andern, „jetzt findet zuerst die Verbindung der Sonne Statt", der Gegenstand des gegenwärtigen Gebrauchs, und für einen Dritten „Morgen wird hier zuerst die Verbindung der Sonne Statt finden," der Gegenstand des künftigen Gebrauchs. Der Sinn ist, von dem Wissen um die Nähe des Berges des Aufgangs, welcher als das Substrat einer solchen Verbindung aufgefasst werden muss, entsteht der Gebrauch des Ostens. V.

15. Auf dieselbe Weise Süden, Westen und Norden.
16. Dadurch sind auch die Unterabtheilungen der Weltgegenden erklärt.
17. Von der Wahrnehmung des Allgemeinen, von der Nicht-Wahrnehmung des Besonderen, so wie von der Erinnerung an das Besondere (entsteht) der Zweifel.

---

16. Die Unterabtheilungen Südosten, Südwesten u. s. w. Auch Oben und Unten, bemerkt die Vivriti.

17. Ueber den Zusammenhang dieses Sûtra bemerkt der Upaskâra: Es ist zuvor festgestellt, dass die Farbe und die übrigen charakteristischen Merkmale der vier Elemente durch ihr früheres Sein als Eigenschaften der Ursache, ursprünglich (tattwika) sind; sonst sind sie von einer Bedingung abhängig; ferner sind die Beweisgründe der unendlichen Substanzen, welche keine besondere Eigenschaften haben, angegeben; jetzt soll um der Ton, als Beweisgrund für den Aether, untersucht werden. Mit Bezug auf den Ton giebt es nämlich widerstreitende Aussagen der Systematiker, indem Einige denselben als eine Substanz, Andere als eine Eigenschaft, und die Annahme der Eigenschaft zugegeben, Einige ihn als dauernd, Andere ihn als nicht-dauernd, und noch Andere in dem Tone noch einen anderen Ton, Sphota genannt, anerkennen. Deshalb stellt Kanâda als den ersten Theil der Untersuchung über den Ton den Zweifel auf, welchen er sowohl nach seinem charakteristischen Merkmale als nach seiner Ursache erklärt.

Zur Erklärung sagt die Vivriti: Der Zweifel entsteht durch die Wahrnehmung, d. h. das Wissen, eines Allgemeinen, eines umfassenden Merkmals, ferner durch die Nicht-Wahrnehmung eines Besonsonderen, d. h. eines solchen, welches nur eine Alternative in sich schliesst, und durch die Erinnerung an ein Besonderes, eine doppelte Alternative. Deshalb ist die Ursache des Zweifels das Wissen eines umfassenden Merkmals, die Abwesenheit der Kenntniss, welche nur eine Alternative in sich schliesst und das Wissen von zwei Alternativen. Das „So wie" fasst die in den Nyâya-Sûtra erwähnten beiden Arten des Zweifels, (nämlich) das Wissen eines nicht-allgemeinen Merkmals, und das Wissen um zwei widerstreitende Aussagen, zusammen ... Der Sinn ist, dass wegen seiner dreifachen Ursache der Zweifel dreifach ist. Gautama's Erklärung des Zweifels lautet (I. 4, 23): Zweifel ist widerstreitendes Wissen (in Bezug auf einen und denselben Gegenstand) hinsichtlich eines Unterschieds, welches entsteht aus der Unsicherheit der Wahrnehmung oder der Unsicherheit der Nicht-Wahrnehmung eines Merkmals (irgend eines Merkmals), hervorgebracht (der ganze Zustand) durch die Auffassung von allgemeinen Merkmalen (im Gegenstande), oder von mehreren Merkmalen (welche nicht Einem Gegenstande angehören können), oder von widerstreitenden Aussagen.

18. Auch das Gesehene, gleich dem (zuvor) Gesehenen (ist eine Ursache des Zweifels).
19. Das So-Gesehene (ist) ebenfalls eine Ursache des Zweifels wegen seines Nicht-So-Gesehenseins.
20. Auch vom Wissen und Nicht-Wissen entsteht der Zweifel.

Nach der Meinung einiger Erklärer giebt es nach der Verschiedenheit der Ursachen fünf Arten des Zweifels, während andere nur die drei letzten als Eintheilungsglieder anerkennen.

18. Zur Einleitung bemerkt der Upaskâra: Der Zweifel ist zwiefach, nämlich der Gegenstand desselben ist entweder ein äusserer, oder ein innerer; wenn ein äusserer, so hat er entweder ein sichtbares Merkmal, oder er hat es nicht. Das erstere, wie beim Sehen eines Etwas, welches eine Höhe hat, und dann die Frage entsteht, ob es eine Säule oder ein Mensch sei, — das letztere, wie, wenn in einem Walde von einer Menge von Kühen oder Gavaya, welche durch Dickicht u. s. w. verdeckt sind, nur die Hörner sichtbar sind, und nun die Frage entsteht, ob dies (Gesehene) ein Rind oder ein Gavaya ist. In der That aber findet auch hier nur ein Zweifel mit Rücksicht auf das Merkmal der Hörner Statt, indem die Frage entsteht, ob dieses Horn einem Rinde oder einem Gavaya zukomme, und deshalb werden zwei Arten nur einer Redeform wegen angegeben (d. h. die gemachte Unterscheidung ist eben keine wahre Unterscheidung). Das Allgemeine nun, welches die Ursache des Zweifels ist, ist entweder als in mehreren, oder als in Einem wahrgenommen, Ursache des Zweifels. Die erste Annahme wird im vorliegenden Sûtra erörtert. Und zur Erklärung. Das Gesehene, die Höhe (einer Säule, eines Menschen) ist, gleich dem (zuvor) Gesehenen, die Ursache des Zweifels. Deshalb ist die Höhe, welche (vorher) gesehenen Dingen, einer Säule und einem Menschen, gleicht, die Ursache des Zweifels, wenn sie an einem vorliegenden Gegenstande gesehen wird.

19. Auseinandersetzung des zweiten Falls, nämlich dass das Allgemeine (zwei Alternativen) in einem Subjekte wahrgenommen werden. Wegen seines Nicht-So-Gesehenseins ist das So-Gesehene ebenfalls eine Ursache des Zweifels, wie z. B. Chaitra, der so gesehen wurde, nämlich mit Haaren, wird zu einer andern Zeit nicht so gesehen, nämlich ohne Haare. Sobald nun wiederum Chaitra, den Kopf in ein Gewand gehüllt, gesehen wird, so entsteht der Zweifel, ob Chaitra dieser mit Haaren bedeckte oder nicht bedeckte sei. Hier ist nun der Begriff des Chaitra, das gemeinsame Merkmal, die Ursache des Zweifels; dies ist nämlich als in Einem, d. h. in einem unzertrennlichen Subjekte gesehen, die Ursache des Zweifels. U.

20. Der innere Zweifel entsteht nämlich durch Wissen und Nicht-Wissen. Wie ein Astronom Mondfinsternisse u. s. w. richtig bestimmt, und auch unrichtig, so dass ihm mit Rücksicht auf eigenes

21. Der Gegenstand, welcher durch das Gehör aufgefasst wird, ist der Ton.
22. Weil das Besondere (der Begriff, die Klasse des Tons) unter den gleichartigen so wie unter den ungleichartigen (Gegenständen), in beiden Fällen, nicht wahrgenommen wird, (deshalb entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton).

Wissen der Zweifel entsteht, ob es richtig oder unrichtig bestimmt sei. Oder auch, das Wissen ist zuweilen Nicht-Erkenntniss, Nicht-Erwiesenes; demnach entsteht der Zweifel, ob dieses ist oder nicht ist, deshalb, weil es gewusst wird. Wiederum geschieht auch hier das Auffassen des Zweifels in Folge der Wahrnehmung eines Allgemeinen, und nicht in Folge einer anderen Ursache. Demnach ist die Behauptung Einiger, dass in Gautama's Sûtra (siehe 2. 2, 17) die Unsicherheit der Wahrnehmung und Nicht-Wahrnehmung besondere Ursachen des Zweifels seien, hiermit abgewiesen.

21. Der Sinn ist: der Ton ist ein Gegenstand der bekannten sinnlichen Wahrnehmung, welche durch den Sinn des Hörens entsteht. Auch der Begriff des Tons, weil von derselben Art, ist ein Gegenstand, und deshalb eine Klasse. Die vollständige Erklärung des Tons ist deshalb, dass er ein im Begriffe der Eigenschaft eingeschlossene Klasse Habendes ist, welches dem bekannten, durch das Gehör hervorgebrachten, Gegenstande der Wahrnehmung einwohnt. V.

22. Upaskâra und Vivriti folgen einer verschiedenen Lesart, indem jene drishtatwât (weil er wahrgenommen wird), diese adrishṭatwât (weil er nicht wahrgenommen wird) liest.

Die Erklärung des Upaskâra ist: Hier muss „entsteht ein Zweifel mit Rücksicht auf den Ton", ergänzt werden. Im Tone werden auch die Begriffe des Tons und des durch das Gehör Wahrnehmbaren aufgefasst. Dieses nun, weil es in beiden, in den Gegenständen der gleichartigen Klassen, d. h. den 23 Eigenschaften, wie in den Gegenständen der ungleichartigen Klassen, den Substanzen und Bewegungen, als ein Besonderes, d. h. als ein Verschiedenes wahrgenommen wird, bringt den Zweifel hervor, ob der Ton eine Eigenschaft, eine Substanz, oder eine Bewegung sei.

Dagegen die Vivriti: Weil das Besondere, nämlich der Begriff des Tons u. s. w., welches im Ton aufgefasst wird, in den gleichartigen Klassen, nämlich der Farbe und den übrigen 22 Eigenschaften, so wie in den ungleichartigen, den Substanzen und Bewegungen, welche zwiefach durch das Haben des Begriffs der Substanz u. s. w. und durch das Nicht-Haben derselben bestimmt sind, nicht wahrgenommen wird, so, muss man hier ergänzen, entsteht der Zweifel, ob der Ton eine Substanz sei oder nicht. Demnach ist der Sinn: das Wissen, dass das Nicht-Allgemeine, als ausgeschlossen von dem, welches durch beide Alternativen bestimmt ist, in dem

23. (Der Ton) ist nicht eine Substanz, weil er (nur) Einer Substanz einwohnt.
24. Auch ist er keine Bewegung, weil er nicht sichtbar ist.
25. Das Ende (Aufhören) einer Eigenschaft, welche (als solche) existirt, ist ihr gemeinsam mit den Bewegungen.
26. Dass (der Ton vor seiner Aussprache) existirt, dafür giebt es keinen Beweis.

Begriffe des Tons u. s. w. vorhanden ist, bringt einen solchen Zweifel hervor.

Durch die verschiedene Erklärung des Besonderen (viçesha), welches der Upaskâra als Verschiedenes, die Vivriti dagegen als die besondere Klasse der Eigenschaft fasst, bleibt der Sinn bei beiden Lesarten derselbe.

23. Einer Substanz einwohnend ist das, wovon eine Substanz die inhärente Ursache ist. Eine Substanz ist aber niemals die inhärente Ursache Einer Substanz; deshalb ist der Ton nicht eine Substanz, weil dies der Substanz widerstreitet. U.

24. Weil die Vorstellung, deren Gegenstand der Ton ist, nicht sichtbar ist, d. h. weil sie vermittelst eines vom Auge verschiedenen äussern Sinnes entsteht. Demnach wohnt der Begriff des Tons, gleich dem des Geschmacks u. s. w., nicht der Bewegung ein, weil er eine Klasse ist, welche nicht in dem durch das Auge Wahrnehmbaren einwohnt. U.

25. Ist der Ton nun nicht doch eine Bewegung, weil er, wie das Aufwerfen u. s. w. schnell zerstörbar ist?

Aufhören meint schnelle Zerstörung; dies ist nun auch, wie die Zweiheit u. s. w. in dem Begriffe der Eigenschaft abhängig von dem Zusammentreffen (?) mit einem Zerstören dessen, was kurze Existenz hat; deshalb ist dies nur etwas mit den Bewegungen Gemeinsames, nicht aber kommt ihm der Begriff der Bewegung zu. Und der Sinn ist, dass der von dem Gegner aufgestellte Grund, nämlich der Begriff der schnellen Zerstörbarkeit wegen des Wissens der Zweiheit,[1]) Lust und Unlust u. s. w. unter den Fehlschluss fällt. U.

Die Vivriti nimmt eine Eigenschaft, welche existirt, für eine Eigenschaft, welche von beiden Parteien als solche zugestanden wird.

26. Die Einrede nun: Zugegeben, der Ton sei eine Eigenschaft; dennoch ist er kein Beweis für den Aether; denn man könnte nur dann von ihm auf den Aether folgern, wenn er dessen Wirkung wäre; aber er ist ewig, und dass er zuweilen nicht wahrgenommen wird, kommt daher, dass es ihm an einem Offenbar-Machenden fehlt, trifft nicht zu; denn wäre der Ton vor seiner Aussprache existirend, so müsste es einen andern Beweis für seine

---

1) Dies kann auch übersetzt werden: wegen der Zweiheit, des Wissens.

27. Weil er dem Ewigen widerstreitet, (ist der Ton nicht ewig).
28. Auch ist er nicht ewig, weil (er) von einer Ursache (hervorgebracht wird).
29. Dies (dass der Ton eine Ursache hat) ist auch nicht erwiesen, weil er sich verändert.

Existenz geben; doch giebt es keinen Beweis, dass der Ton existirt, ehe er gehört wird; deshalb ist er eine Wirkung, und nicht etwas zu Offenbarendes.

Das Argument, welches der Upaskâra von der Unmöglichkeit einer Offenbarung gegen die Ewigkeit des Tons hier und in den nächsten Sûtra hernimmt, scheint mir nicht mit dem Gedankengange der Sûtra übereinzustimmen, indem die Offenbarung des Tons, erst im 30sten Sûtra zur Sprache kommt. Auch die Vivriti ist nicht mit jener Auslegung einverstanden; denn sie erklärt einfach: dass der Ton existirt, d. h. dass er ewig ist, dafür giebt es keinen Beweis.

27. Der Widerstreit des Tons mit dem Ewigen wird wahrgenommen; denn auf Chaitra, wenn gleich verborgen, wird, weil er spricht, durch die Rede Chaitra's, Maitra's u. s. w. geschlossen, niemals aber wird auf das Offenbarmachende, eine Leuchte u. s. w. durch das zu Offenbarende, einen Topf u. s. w. geschlossen; deshalb ist der Ton eine Wirkung, und nicht ein zu Offenbarendes. U. Dagegen die Vivriti: Weil er widerstreitet, weil er zerstörbar ist, ist der Ton nicht ewig. Seine Zerstörung aber ist durch Wahrnehmung festgestellt.

28. „Weil er von einer Ursache", hier muss ergänzt werden, seine Entstehung gesehen wird; denn der Ton wird als von einer Verbindung u. s. w. eines Stockes mit einer Trommel sich offenbarend wahrgenommen; demnach, weil er eine Entstehung hat, ist der Ton nicht ewig. U. „Weil er von einer Ursache", d. h. weil er eine Ursache hat, ist der Ton nicht ewig; denn Alles, was eine Ursache hat, ist nicht ewig. U.

29. Dass der Ton eine Ursache hat, ist auch nicht durch eine Swarûpâsiddhi (einen Fehlschluss, wo das Argument im Widerstreite mit dem Subjekte des Schlusssatzes steht) gefolgert, weil der Ton sich verändert; denn wenn eine Trommel durch einen Stock u. s. w. geschlagen wird, so vernimmt Niemand einen starken oder schwachen Ton, wenn nicht ein starkes oder schwaches Anschlagen Statt findet; auch ist durch die Stärke und Schwäche u. s. w. des Offenbarmachens eine Stärke oder Schwäche u. s. w. des Tones unmöglich. Deshalb muss auch der Gegner zugestehen, dass der Ton hervorgebracht werde durch eine Ursache, wie das Schlagen einer Trommel durch einen Stock u. s. w.; und der genannte Fehlschluss findet nicht Statt. V.

30. Weil bei einer Offenbarung ein Fehler Statt finden würde (ist dieselbe unmöglich).
31. Durch Verbindung und Trennung und durch einen Ton entsteht der Ton.
32. Auch weil er durch einen Sinn (wahrgenommen wird), ist der Ton nicht ewig.
33. Dann aber (wenn der Ton schnell zerstörbar wäre) würde von beiden Seiten keine Thätigkeit Statt finden.

---

30. Fände eine Offenbarung des Tones Statt, so wäre das unabänderliche Verhältniss des Offenbarmachenden und des zu Offenbarenden mit Rücksicht von Gegenständen, welche denselben Umfang haben und von demselben Sinne wahrgenommen werden, ein Fehler, und ein solches unabänderliches Verhältniss in Bezug auf solche Gegenstände wird nirgends wahrgenommen. Wird dies nicht zugegeben, so müssten bei dem Offenbaren des Ka alle Buchstaben offenbart werden. Der Einwand nun, dass von solchen Begriffen, wie Wesen, Mensch, Brahmâne, welche ebenfalls denselben Umfang haben und zu offenbaren sind in ihrem Ursprunge, dem Orte der Theilung ihrer Natur, das unabänderliche Verhältniss zwischen dem Offenbarmachenden und dem zu Offenbarenden wahrgenommen werde, trifft nicht zu. Jene Begriffe haben nämlich nicht denselben Umfang; denn der Begriff des Menschen oder Brahmânen ist nicht so weit wie der Begriff des Wesens. U.

31. „Durch Verbindung", durch die Verbindung des Stockes mit der Trommel u. s. w., „durch Trennung" in dem zersplitternden Bambu. Hier ist nun die Verbindung nicht die Ursache des ersten Tons, weil sie nicht vorhanden ist. Deshalb ist die Trennung von beiden, dem Bambu und dem Zweige, die Mittel-Ursache, und die Trennung des Zweiges und des Aethers die nicht-inhärente Ursache. Zuletzt, wo in der Ferne der Ton einer Laute u. s. w. hervorgebracht ist, da wird er, durch allmälige Fortpflanzung hervorgebracht, sobald er den Ort des Aethers, welcher im äussern Ohr begränzt ist, berührt, aufgefasst, und so entsteht auch ein Ton aus einem Tone. U.

32. Der Ton ist hier der artikulirte; demnach: der artikulirte Ton ist nicht ewig, weil er, wenn er Statt findet, durch den Sinn des Gehörs wahrgenommen wird, wie das Geräusch einer Trommel u. s. w. V.

So auch erklärt dies Sûtra der Upaskâra; doch scheint kein Grund zu sein, das Argument auf den artikulirten Ton zu beschränken, indem es die gleiche Beweiskraft für jeden andern Ton hat.

33. Gegen die obigen Beweise protestirt ein Anhänger der Mîmânsâ: „Von beiden Seiten", von Seiten des Lehrers und des Schülers, würde keine Thätigkeit Statt finden, des Lehrers zu lehren, und der Schülers zu lernen. Weil solche Reden wie, der Lehrer

34. Von dem Erwähnen des „ersten" (Mantra folgt die Ewigkeit des Tons).
35. So wie auch von dem Stattfinden der Wiedererkennung.
36. Da eine Mehrheit vorhanden ist, so sind (jene Beweise) zweifelhaft.
37. Das Vorhandensein der Zahl (folgt) aus der Allgemeinheit.

---

lehrt die Schüler den Veda, und, er giebt denselben den Veda, einen und denselben Sinn haben, so ist das Lehren ein Geben. Demnach, weil unter der Voraussetzung der schnellen Zerstörbarkeit des Tones das Geben und Empfangen desselben nicht wahrscheinlich wären, so würde mit Bezug auf Lehren und Lernen keine Thätigkeit Statt finden. Deshalb muss man dem Tone nothwendig Beständigkeit zuerkennen. Auch weil ein Zerstörer nicht wahrgenommen wird, indem kein Beweis seiner Zerstörung vorhanden ist, folgt nach der Regel „Wer wird ihn, der so lange besteht, nachher zerstören," die Ewigkeit des Tons. V.

34. Nach dem Texte: Drei Mal sprach er das erste, drei Mal das letzte Mantra nach, würde das dreimalige Aussprechen des ersten und des letzten Mantra unmöglich sein ohne eine Beständigkeit des Tons. U.

35. Dass der Ton beständig sei, folgt auch aus dem Vorhandensein der Wiedererkennung. Solche Wiedererkennungen wie „ Maitra liest denselben Sloka, den Chaitra gelesen, und dies ist dasselbe Ga, wären ohne eine Beständigkeit des Tons unmöglich.

36. Weil auch wenn eine Mehrheit, Vielheit, Unbeständigkeit von körperlichen Bewegungen, wie Tanzen und dergleichen, vorhanden ist, Lehren, Lernen und Wiedererkennen wahrgenommen werden, so sind Lehren, Lernen u. s. w., was den Schluss, die Beständigkeit betrifft, zweifelhaft, d. h. zu weit, indem solche Vorstellungen wie, „er lernt Tanzen", „er tanzt dreimal", „Maitra tanzt denselben Tanz, den Chaitra getanzt hat," allen geläufig sind. V.

37. Wie denn sind (bei der Annahme der Unbeständigkeit des Tons) solche Zahlen wie die 50 Buchstaben des Alphabets, der acht- oder dreisylbige Mantra, oder der achtsylbige Anushtup u. s. w. möglich? Sind nämlich die Buchstaben nicht beständig, so entstehen durch die Verschiedenheit der Aussprache unzählige Buchstaben. Die Antwort darauf ist: Das wirkliche Vorhandensein der Zahl, nämlich der Zahl 50 u. s. w., entsteht aus der Allgemeinheit, nämlich aus den Klassen des Ka, Ga u. s. w. Obwohl Ka, Ga u. s. w. unendlich viele sind, so haben doch die, welche durch die Begriffe des Ka u. s. w. bestimmt sind, den Begriff von 50, von drei, oder von acht, gleich wie die Substanzen, Eigenschaften u. s. w., obwohl sie durch Zahlentheilung (?) unendlich viele sind, unter den Begriff von neun, vierundzwanzig u. s. w. fallen.

Folgendes sind die hauptsächlichsten Sûtra Gautama's in Bezug auf den Ton.

N. S. II. 11, 81. Weil er einen Ursprung (eine Ursache), weil er durch einen Sinn aufgefasst wird, und weil er als künstlich hervorgebracht gilt, (ist der Ton nicht ewig). (V. S. II. 2, 27. 28. 32).

N. S. II, 11, 86. (Der Ton ist nicht ewig), weil er vor seiner Aussprache nicht wahrgenommen, und weil kein Verhüllendes u. s. w. wahrgenommen wird. (V. S. 26.)

N. S. II. 11, 89. (Der Ton ist ewig), weil er untastbar ist.

N. S. II. 11, 90. Nein, weil Bewegung, (obwohl untastbar), nicht ewig ist.

N. S. II. 11, 92. (Der Ton ist ewig), weil er gelehrt wird. (V. S. II. 2, 33.)

Ib. II. 11, 93. Dies ist kein Grund, weil er in der Zwischenzeit nicht wahrgenommen wird.

Ib. 96. (Er ist ewig), weil er wiederholt wird (ib. 34).

Ib. 97. Nein, weil, selbst wenn sie (die Töne) verschieden wären, eine Wiederholung möglich sein würde.

Ib. 100. (Der Ton ist ewig), weil wir keine Ursache seiner Zerstörung wahrnehmen.

Ib. 101. (Könnte durch Nicht-Wahrnehmung Nicht-Existenz bewiesen werden), so würde immerwährendes Hören Statt finden, weil keine Ursache des Nicht-Hörens wahrgenommen wird.

Man sieht, Gautama führt keine Beweise an, welche die Ansicht, dass der Ton eine Substanz oder eine Bewegung sei, widerlegen sollen, entweder weil dies schon von Kaṇâda bewiesen, oder weil es sich bei ihm von selbst versteht, dass der Ton, als Gegenstand einer sinnlichen Wahrnehmung, eine Eigenschaft sein müsse. Dagegen bestreitet er die Ewigkeit des Tons, und obwohl seine Beweise im Wesentlichen dieselben wie Kaṇâda's sind (der einzig neue Beweis ist im 101sten Sûtra enthalten), so treten sie doch schärfer und in einer besseren Ordnung auf. Er fasst die drei Beweise für die Vergänglichkeit des Tons in Einem Sûtra (II. 11, 81) zusammen, und argumentirt sodann gegen die Beweise, welche von den Gegnern, hauptsächlich den Mimânsaka, für die Ewigkeit des Tons vorgebracht werden, während Kaṇâda die Beweise gegen die Ewigkeit des Tones und die Widerlegung der Beweise der Gegner für die Ewigkeit desselben unter einander mischt.

Drittes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Die Sinnen-Gegenstände sind bekannt.
2. Das Bekanntsein der Sinnengegenstände ist ein Argument für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand.

---

1. Im zweiten Kapitel ist die Untersuchung der äusseren Substanzen vollendet; das gegenwärtige Sûtra soll nun zur Vorbereitung der Untersuchung über die Seele, welche hier in der aufgezählten Ordnung folgt, dienen.

Die Sinnengegenstände, d. h. die Gegenstände der Sinne, nämlich der Geruch, der Geschmack, die Farbe, die Tastbarkeit und der Ton werden je durch einen äusseren Sinn aufgefasst. Unter diesen ist der durch das Gehör aufgefasste Gegenstand, der Ton. Nachdem nun so das Bekanntsein des Tons gezeigt, so ist, in Uebereinstimmung damit, das Bekanntsein des Geruchs bis zur Tastbarkeit gezeigt. Demnach ist der durch den Geruchsinn aufgefasste Gegenstand der Geruch, der durch den Geschmacksinn aufgefasste der Geschmack, der nur vom Gesichtssinne aufgefasste die Farbe, und der nur durch den Tastsinn aufgefasste die Tastbarkeit. U.

Die Sinnengegenstände, Farbe, Geschmack, Geruch, Tastbarkeit und Ton, sind bekannt, d. h. sie sind Gegenstände einer gewissen Wahrnehmung. Demnach das Offenbar-Machen, dessen Gegenstände Farbe, Geruch u. s. w. sind, ist allgemein bekannt. V.

2. Das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen verschiedenen Gegenstand, die Seele; und der Sinn ist, das Bekanntsein ist der Beweisgrund für einen Gegenstand, die Seele, welcher verschieden ist von den Sinnengegenständen, d. h. von den Sinnen und den Gegenständen, nämlich den Farben u. s. w. und den Substraten dieser letztern. Obwohl hier eben das Wissen als Beweisgrund gemeint ist, so ist doch, weil das die Farbe u. s. w. offenbarende Bekanntsein noch bekannter ist (als das Wissen), der Beweisgrund unter dieser Bestimmung (als Bekanntsein) angegeben. Demnach für das Bekanntsein muss es irgend ein Substrat geben, entweder, weil es eine Wirkung ist, wie ein Topf, oder weil es eine Eigenschaft oder eine Handlung ist. Dieses Bekanntsein nun ist, weil es eine Handlung ist, durch ein Werkzeug hervorgebracht, gleich der Handlung des Schneidens. Das Werkzeug des Bekanntseins ist der Sinn; dieser aber erfordert einen Handelnden, weil dies im Begriffe des Werkzeuges liegt, gleich einer Axt u. s. w. Demnach das, welchem dies Bekenntniss einwohnt, welches der Führer der Sinnwerkzeuge, wie des Geruchs u. s. w. ist, ist die Seele. U.

3. Dieser Schluss, wodurch das Bekanntsein als ein Zustand des Körpers gefolgert wird, ist ein Fehlschluss.
4. Weil in den Ursachen ein Nicht-Wissen Statt findet.

Der Sinn ist, das Bekanntsein der Sinnengegenstände, das Offenbaren der Farbe u. s. w., ist das Argument, der Beweisgrund für einen von den Sinnengegenständen, d. h. den Sinnen und den Gegenständen derselben verschiedenen Gegenstand, eine gesonderte Substanz, welche Seele heisst. Demnach durch den Schluss, das Offenbaren der Farbe u. s. w. inhärirt einer Substanz, weil es eine Eigenschaft ist, gleich wie die Farbe u. s. w., in Verbindung damit, dass die übrigen (Substanzen) ausgeschlossen sind, ist (das Dasein der) Seele bewiesen. V.

Es kann eingewandt werden, das Einwohnen (des Bekanntseins) im Körper ist durch den Schluss festgestellt: „Das Bekanntsein der Farbe u. s. w. hat den Körper zum Substrate, weil es dessen Wirkung ist, gleich seiner Farbe u. s. w." und es giebt deshalb keinen Beweis für eine (vom Körper) abgesonderte Seele. Die Antwort darauf ist: Dieser Beweis, welcher das Einwohnen im Körper feststellt, ist ein Fehlschluss, ein Schein-Beweis, weil in einem Topfe, Gewebe u. s. w., welche Wirkungen des Körpers sind, der Körper nicht das Substrat ist. V.

Aehnlich der Upaskâra. Für eine solche Erklärung ist aber gar kein Grund vorhanden; es ist ein Fehlschluss aus dem im folgenden Sûtra angegebenen Grunde.

4. Zur Rechtfertigung der Annahme des Körpers als Substrates des Bekanntseins kann jedoch gesagt werden: Unter dem vom Körper Hervorgebrachten ist das Hervorgebrachte eines durch Bewusstsein Bestimmten gemeint. Auch ist die gesammte Wirkung von Leuchtern u. s. w. nicht Erhellen (allein)[1], und so ist obiger Schluss kein Fehlschluss. Mit Rücksicht auf diesen Zweifel sagt nun der Text: „Weil ein Nicht-Wissen Statt findet", weil ein Wissen nicht Statt findet, in den Ursachen der Körper, d. h. in seinen Händen, Füssen u. s. w.;[2]) oder es heisst auch, in seinen Theilen. In den besonderen Eigenschaften der Erde u. s. w. wird nämlich das frühere Vorhandensein der Eigenschaften in den Ursachen (der ursprünglichen Eigenschaften) wahrgenommen. Wäre demnach Wissen in den Ursachen des Körpers vorhanden, so würde es auch

---

1) So habe ich Chaitanyam, — Wissen, Bewusstsein übersetzt. Ich weiss jedoch nicht, ob ich den Sinn der ganzen Stelle richtig aufgefasst. Ich habe nämlich samasta mit kârya verbunden, obwohl es der Stellung nach zu chaitanya gehört. In dieser Verbindung aber finde ich durchaus keinen Sinn.

2) Diese Erklärung des Kârana, wonach es Werkzeug bedeutet, scheint mir durchaus unpassend. Das Kârana in diesem Sûtra ist dem Kârya im nächstfolgenden gegenübergestellt, und es bezieht sich ohne Zweifel auf die in II. 1. 24. vorgekommene Lehre.

5. Und weil ein Wissen (Statt finden müsste) in den Wirkungen.
6. Und weil es kein Wissen giebt, (dass in den Wirkungen wirklich ein Wissen Statt findet).

---

dem Körper zukommen. Dies ist aber nicht der Fall. Wollte man nun auch Bewusstsein in den Ursachen des Körpers zugeben, so würde der Mangel der Einmüthigkeit dagegen streiten; denn unter vielen Bewusstsein Habenden wird keine Einmüthigkeit wahrgenommen (während sie in den Handlungen des Körpers erscheint). (Auch) weil beim Abschneiden der Hand keine Erinnerung dessen Statt finden könnte, welches durch das Abschneiden empfunden wurde, nach dem Grundsatz: An das von einem Anderen Wahrgenommene erinnert sich kein Anderer. Ferner würden bei dieser Annahme die Früchte der durch den Körper vollbrachten (Thaten der) Feindschaft u. s. w. nicht gekostet werden; — denn Maitra hat nicht die Folgen des von Chaitra begangenen Vergehens zu leiden, — und so würde das Gethane verloren sein, und das Nicht-Gethane hinzukommen. U.

5. Hier nun möchte eingewandt werden, dass in den Ursachen des Körpers ein feineres (und deshalb nicht offenbares) Wissen Statt finden möchte, während es im Körper selbst offenbar hervorträte, so dass nicht ein früheres Nicht-Dasein der Eigenschaften in der Ursache, oder ein Mangel an Einmüthigkeit unmöglich wäre. Darauf antwortet der Text: Wäre in den Grundursachen des Körpers, d. h. in den Uratomen, Bewusstsein, so müsste dieses auch in den Wirkungen (des Körpers), z. B. in Töpfen, wovon die Atome den Anfang bilden, Statt finden, und es gäbe Bewusstsein auch in den Wirkungen in einem Topfe u. s. w., weil die besonderen Eigenschaften der Erde durch ihr Vorhandensein in allen erdigen Theilen überall verbreitet wären; Bewusstsein wird jedoch darin nicht wahrgenommen. U.

6. Könnte nun nicht aber doch in einem Topfe u. s. w. auf eine feinere Weise Bewusstsein Statt finden? Nein, antwortet das Sûtra, weil es durch keinen Beweis festgestellt ist, dass es Bewusstsein in einem Topfe u. s. w. gäbe. U. Ganz ähnlich die Erklärung der Vivriti, welche noch hinzufügt: Das „Und" schliesst den Fehler der Komplizirtheit ein; statt der komplizirten Annahme von vielen Bewusstseienden in vielen Theilen ist die Annahme einer anderen Substanz als Substrat des Bewusstseins angemessen. Es soll nun auch noch anderes einschliessen, z. B. dass bei der Annahme des körperlichen Substrats ein Erwachsener keine Erinnerung haben könnte von dem, was er in seiner Kindheit erfahren u. s. w. Es ist jedoch unnöthig, hierauf weiter einzugehen.

7. Der Beweisgrund ist eben etwas Anderes. Die Behauptung deshalb (dass etwas von dem Beweisenden Nicht-Verschiedenes der Grund sei), ist ein Trugschluss.

8. Etwas Anderes ist nämlich nicht der Grund von etwas Anderem (d. h. von etwas Anderem irgend welcher Art; deshalb würde ein solches Argument einen Fehlschluss zur Folge haben).

---

7. Es wird behauptet, dass durch die Sinnenwerkzeuge, das Ohr u. s. w. auf einen Regierer geschlossen wird; dies ist aber nicht angemessen, denn durch die Sinne wie das Ohr, wird weder eine Identität mit der Seele, noch eine Entstehung derselben (aus der Seele) festgestellt. Ohne beides (eins von beiden) aber ist kein untrennbares Eingeschlossensein, und ohne dieses kein Schluss möglich. Die Antwort darauf ist: Der Beweisgrund ist eben etwas von dem zu Beweisenden Verschiedenes, nicht aber ist er mit dem zu Beweisenden identisch, weil sonst das zu Beweisende nicht verschieden wäre (und deshalb nicht bewiesen zu werden brauchte). Deshalb ist der Grund, worin eine solche Identität Statt fände, ein Scheingrund. U. Aehnlich die Vivriti, deren Einleitung jedoch etwas verschieden ist, nämlich: Wie aber kann durch den Beweisgrund, dass das Wissen eine Eigenschaft sei, eine Substanz als Substrat des Wissens gefolgert werden? Denn das was nicht identisch ist, oder nicht daraus entstanden ist, hat keine Beweiskraft. Diese Zweifel derer, welche den Standpunkt der Sânkhya behaupten, wird im gegenwärtigen Sûtra hinweggeräumt. Und zur Erklärung: Etwas Anderes, ein von dem zu Beweisenden verschiedenes Ding, ist eben der Grund; denn ein von dem zu Beweisenden nicht verschiedener (Grund) ist ein Trugschluss, weil wenn das zu Beweisende nicht bewiesen ist, auch ein davon Nicht-Verschiedenes nicht bewiesen ist.

8. Wie kann aber der Begriff der Eigenschaft, welcher nicht von dem zu Beweisenden entstanden ist, Beweiskraft haben? Wenn dies der Fall sein sollte, so könnte man auch vermittelst des Rauches u. s. w., wie auf das Feuer u. s. w., so auch auf den Esel u. s. w. schliessen. Die Antwort darauf giebt das Sûtra, weil ein anderer Gegenstand nicht der Grund eines anderen ist; denn der Rauch u. s. w., welcher ohne das Eingeschlossensein des Esels u. s. w. ist, ist, wenn der Esel u. s. w. das zu Beweisende ist, ein Scheingrund, nicht aber, wenn es das Feuer u. s. w. ist, weil hier das Eingeschlossene Statt findet, und die Meinung ist, dass, wenn in dem Angemessenen das Eingeschlossensein sich findet, darin nichts Zufälliges ist.

9. Das Verbundene, das Inhärirende, das Einem Gegenstande (zugleich) Inhärirende, so wie das Widersprechende (sind Gründe).

---

9. Wenn der Grund eine Eigenschaft ist, so ist das Eingeschlossene schwer verständlich; denn die Regel ist, dass das Eingeschlossene von Identität, oder von Entstehung abhängt.

Zur Erklärung der Upaskâra: Ein solcher Grund wie: Der Körper hat eine Haut, weil er unter den Begriff des Körpers fällt, heisst das Verbundene. Haut wird nämlich das genannt, was eine dem Wachsthum und der Abnahme unterworfene Substanz umschliesst. Diess ist nun weder die Wirkung noch die Ursache des Körpers, sondern etwas, das nur zugleich mit ihm entstanden und mit ihm unzertrennlich verbunden ist. Auf dieselbe Weise (ist) das Inhärirende (ein Grund): z. B. der Aether ist ausgedehnt, weil er unter den Begriff der Substanz fällt, gleich wie ein Topf. Hier wird das zu Beweisende, die Ausdehnung, durch den Begriff der Substanz, welcher dem Aether inhärirt, bewiesen. Oder, die fortgesetzte Theilung des Ausgedehnten muss irgendwo aufhören; durch diesen (Schluss?) wird der Begriff des Atoms, einer besonderen Ausdehnung bewiesen; daraus wird auf das Atom, als das Substrat derselben, geschlossen. Der Schluss aber von dem Ton u. s. w. auf den Aether, von dem Wissen u. s. w. auf die Seele, nämlich der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, ist hiermit nicht ausgesprochen.

Die Vivriti. Das Verbundene, das welches der Verbindung folgt, sind Gründe, muss man bei allem hinzudenken. Demnach ist das, was der Verbindung folgt, der Grund des anderen Gliedes der Verbindung, das Eingeschlossene. Wie wäre sonst ein solcher Schluss möglich, wie: dieses Land besitzt Wagenlenker, weil es vortrefflich sich bewegende Wagen hat, und das Verhältniss, wodurch die Schlussfolge bestimmt wird, ist die Verbindung der unter sich Verbundenen. Ferner auf dieselbe Weise ist das Inhärirende (der Theil) der Grund des in Inhärenz Stehenden (des Ganzen). Wie sollte sonst, wenn man nur den Theil eines Thieres erblickt, der Schluss auf das Ganze eines Thieres u. s. w. möglich sein. Dagegen darf man nicht einwenden, dass während des Zustandes der Verbindung des Auges mit dem Theile, wegen des Stattfindens mit dem Ganzen die Wahrnehmung des letzteren schwer zu verhindern wäre; denn ein solcher Schluss wäre nur aus dem Wunsche, einen Schluss zu machen, möglich. Deshalb, weil der Wagen u. s. w., welcher von dem Wagenlenker verschieden und nicht von demselben gemacht ist, diesen einschliesst, so ist das Eingeschlossene nicht unabänderlich von Identität oder von einer Entstehung aus ihm abhängig.

Die Erklärungen der Kommentare ist schwer, ja unmöglich zu verstehen, ohne die logische Kunstsprache der Nyâya genau zu

kennen. Es ist deshalb hier der geeignetste Ort, die logische Theorie des Kaṇâda zugleich mit der des Gautama und der späteren Nyâya-Schule auseinanderzusetzen.

Die Sûtra des Kaṇâda, welche sich auf den Schluss beziehen, finden sich ausser den hier angegebenen, im 2ten Abschnitte des neunten Buches. Der leichteren Vergleichung wegen habe ich sie unten in einer Note angeführt [1]).

Die Schlusstheorie des Kaṇâda geht aus vom logischen Grunde (lingam); denn das argumentative Wissen heisst bei ihm laingikam, d. h. das Wissen, welches den logischen Grund, den Mittelbegriff, zum Gegenstand hat, und wie sehr derselbe der Mittelpunkt seiner Ansicht ist, zeigen schon die Menge seiner Synonyme an. Was bedeutet nun bei ihm Wissen vermittelst des Grundes? In dem ersten der unten angeführten Sûtra wird dieses Wissen nicht erklärt, sondern eingetheilt; dagegen scheint diese Erklärung in dem zweiten durch die Worte: „Von diesem ist dies“ gegeben zu sein. Wenn der Grund irgendwo sich findet, so wird auf die Folge nothwendig geschlossen. Wo der logische Grund, da ist auch die Folge, beide sind untrennbar verbunden. Von diesem Verhältnisse wird nun ferner in demselben Sûtra gesagt, dass es aus dem avayava, dem Theile entspringe. Der Upaskâra, welchem die Vivriti folgt, erklärt dies durch ekadeçât udâharaṇât, d. h. aus dem Theile des fünfgliedrigen Schlusses, welchen Gautama udâharaṇa nennt, nämlich dem allgemeinen Obersatze. Diese Erklärung kann sich nur auf den Ausdruck avayava stützen, würde aber an unserer Stelle das eine Glied des Schlusses bezeichnen, während es bei Gautama den ganzen fünfgliedrigen Schluss bedeutet. Abgesehen hiervon, ist es kaum glaublich, dass Kaṇâda denselben gekannt habe, oder er würde seiner sicher in seinem Werke erwähnt, und noch mehr, die in demselben gewonnenen festen Bestimmungen nicht mit so schwankenden, wie er sie gebraucht, vertauscht haben. Wahrscheinlich hat avayava hier seine ursprüngliche Bedeutung „Theil“, und der Sinn wäre dann, dass man von einem Theile auf den anderen damit nothwendig verbundenen Theil schliesst.

---

1) IX, 2.

1. (Ein solches Wissen wie): Von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem entgegengesetzt, dies ist diesem inhärirend, ist ein Wissen durch den Grund (laingikam).
2. Von diesem (zu Folgenden) ist dies (der Grund, entsteht das argumentative Wissen): Ursache, Wirkung und das Verbundene entstehen aus dem Theile.
4. Argument (hetuḥ), Anführung (apadeçaḥ), Grund (lingam), Beweis (pramâṇam), unmittelbare Ursache (kâraṇam), sind synonyme Ausdrücke. — Hier ist zu bemerken, dass zwei dieser Kunstausdrücke bei Gautama eine andere Bedeutung angenommen haben; apadeçaḥ nämlich gilt bei diesem nur als Aussage, während pramâṇam alle Beweisarten umfasst.

Man sollte nun erwarten, dass Kaṇâda die logische Folge eben so bestimmt wie den logischen Grund bezeichnet hätte. Merkwürdig genug, er hat für jene keinen Namen; dass er sie jedoch genau im Sinne hatte, ist keine Frage, denn es liegt in der Natur dieses Verhältnisses, dass man den Grund ohne die Folge, und umgekehrt, nicht denken kann. Dies geht auch aus der Form des Fehlschlusses, den er anaikântika oder sandigdha nennt, hervor. Was er darunter versteht, wird aus dem Beispiele klar, welches er selbst dazu giebt, III. 1, 17. „Weil dies gehörnt ist, deshalb ist es ein Rind", nämlich, dass mit dem Grunde nicht bloss ein Subjekt verbunden ist, sondern mehrere, dass daher, wenn man von dem Grunde aus auf nur ein Subjekt schliesst, die logische Folge ein Fehlschluss ist.

Hieraus ist offenbar, dass Kaṇâda die logische Verbindung des Grundes (des Mittelbegriffes) mit dem Ober- und Unterbegriff wohl erwogen, und dass er ferner die Bedingungen kannte, durch deren Beobachtung ein richtiger Schluss, und durch deren Verletzung ein falscher Schluss erfolgt, zugleich ist aber nicht zu läugnen, dass er über den Mittelbegriff die beiden anderen mit ihm verbundenen Begriffe vernachlässigte, und sie noch nicht durch angemessene Ausdrücke feststellte.

Auf wie viele Arten ist nun der logische Grund mit der logischen Folge verbunden? Durch die Lösung dieser Frage werden die verschiedenen Arten des Schlusses bestimmt. Die Antwort Kaṇâda's ist nicht überall gleich. In III. 1, 9. wird gesagt: Das Verbundene, das Inhärirende, das freien Gegenständen (zugleich) Inhärirende, so wie das Widersprechende (sind Gründe). Dagegen IX. 2, 1. (Ein solches Wissen wie), von diesem ist dies die Wirkung, von diesem ist dies die Ursache, dies ist mit diesem verbunden, dies ist diesem widersprechend, dies ist diesem inhärent, ist ein Wissen vermittelst des Grundes. Im Sûtra III. 1, 9. ist also der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, und umgekehrt von der Ursache auf die Wirkung weggelassen, dagegen das Einem Gegenstande (zugleich) Inhärirende hinzugekommen, und das Widersprechende in den drei zunächst folgenden Sûtra noch in drei Arten getheilt. Diese Verschiedenheit findet ihre Erklärung in dem Zwecke, welchen Kaṇâda in jeder der beiden Stellen hat. III. 1, 9 ist nicht der systematische Platz für die Auseinandersetzung des Schlusses. Sein Zweck ist hier offenbar polemisch. Es ist darum zu thun, die Seele als Substanz zu beweisen, und der Schluss, durch welchen er diesen Beweis führt, ist von den gewöhnlichen Schlüssen von der Ursache auf die Wirkung und umgekehrt, deren sich die Sânkhya hauptsächlich bedienen, verschieden. Er muss deshalb nachweisen, dass diese letzteren nicht die einzig möglichen sind, sondern dass eine Menge von Schlüssen gemacht werden, in welchen jenes Verhältniss nicht vorkommt. In seiner Aufzählung der mög-

lichen Schlüsse kommt es daher mehr auf Vollständigkeit als genaue Eintheilung an. Dagegen ist IX. 2, 1 die systematische Stelle für das Schlussverfahren, und hier stellt er alle Arten des Verhältnisses zwischen dem logischen Grunde und der logischen Folge zusammen, welche ihm bekannt sind. Das Einem Gegenstand (zugleich) Inhärirende ist nur weggelassen, weil es nur eine Art des Inhärirenden ist.

Dies ist noch nicht die letzte Eintheilung der Schlüsse, welche Kaṇâda macht; diese ist vielmehr, gleich der Sânkhya, dass der Schluss entweder von der Wirkung auf die Ursache, oder von der Ursache auf die Wirkung, oder von dem Allgemeinen auf das Besondere geht, und mit der Sânkhya bezeichnet er den letzteren durch sâmanyataḥ drishṭam, das allgemein Wahrgenommene, Aufgefasste. So bezeichnet er es selbst an mehreren Stellen, wo er Schlüsse dieser Art macht, z. B. II. 1, 8. II. 1, 16. III. 2, 7. Die Arten des sâmanyataḥ drishṭam sind eben jene Verhältnisse, welche er IX. 2, 1. aufzählt. Warum er nicht aber diese Eintheilung zuerst gemacht, und nachher das sâmanyataḥ drishṭam wieder eingetheilt habe? Wahrscheinlich, weil er sie als bekannt voraussetzte, während die weitere Eintheilung ihm angehörte, und es ihm deshalb hauptsächlich darauf ankam, sie vor allem hervorzuheben.

Ob nun Kaṇâda die Schlüsse schon in Einschliessung- (Subsumtions-) und Aussonderungs-Schlüsse eingetheilt habe? Die Vivriti erklärt so das Sûtra III. 2, 18, wo sie das vyatireka der vyatireka-vyâpti gleich setzt. Ich zweifle an der Richtigkeit dieser Erklärung; denn man sollte denken, dass Kaṇâda nicht verfehlt haben würde, einen für seine Theorie so wichtigen Begriff ausdrücklich auseinander zu setzen.

Bei Gautama sehen wir einen entschiedenen Fortschritt in der Theorie. Nach ihm ist der Schluss, welchem immer die Wahrnehmung vorangehen muss (tat-pûrvakam), dreifach, indem er nämlich von der Ursache, von der Wirkung, oder von einem allgemein Aufgefassten ausgehen kann. In dem ersten Buch giebt Gautama nur die Erklärungen und Eintheilungen, während späterhin die nähere Untersuchung geführt wird.

Zum Schlusse gehören nun auch die Glieder, in denen er zur Darstellung kommt. Diese sollten deshalb entweder der Erklärung desselben unmittelbar folgen, oder bei der näheren Untersuchung des Schlussverfahrens ihren Platz finden. Keines von beiden ist der Fall, indem Gautama gleich nach der Eintheilung der Schlüsse im ersten Buche zum Vergleiche übergeht, und im zweiten Buche (5, 37 u. f.), wo er den Schluss näher untersucht, und die Behauptung, dass es keine Beweise durch Schluss gäbe, widerlegt. Die Glieder des Schlusses werden vielmehr nach dem Lehrsatze (siddhânta) auseinander gesetzt, worauf ich sogleich zurückkommen werde.

I. 6. 32. Es giebt nun 5 Schlussglieder, nämlich 1. die Aufstellung (Thesis), 2. den Grund, 3. die Anführung, das Beispiel (der allgemeine Obersatz), 4. die Anwendung und 5. die Folgerung.

34. Der Grund ist das Beweisende (sâdhanam) des zu Beweisenden (sâdhya), (und dieses geschieht) durch seinen gleichen Charakter mit der Anführung, oder eben so durch seinen entgegengesetzten Charakter.

35. Die Anführung ist ein Beispiel, welches den gleichen Charakter mit dem zu Beweisenden feststellt.

36. Oder im Gegentheil die Anführung ist aussondernd, indem sie das Gegentheil durch einen Charakter, welcher von dem zu Beweisenden ausgeschlossen ist, feststellt.

37. Die Anwendung ist die Herbeiziehung des zu Beweisenden, indem sie, abhängig von der Anführung, (erklärt), dass etwas so ist, oder nicht so ist.

38. Die Folgerung ist Wiederholung der Aufstellung vermittelst der Aussage des Grundes.

Hier ist offenbar die Theorie des Schlussverfahrens vollendet. Der Grund (hetu) ist verbunden mit dem Oberbegriffe im Obersatze (udâharaṇam), und ebenfalls mit dem Unterbegriffe im Untersatze (dem upanayam), so dass die logische Folge im Schlusssatze hervortritt; eben so offenbar ist etwas Ueberflüssiges und etwas, was noch weiter geschieden werden muss, zu bemerken.

Das Ueberflüssige sind die beiden ersten Sätze, die Aufstellung und die Angabe des Grundes; denn es erscheint durchaus keine Nothwendigkeit, beide zweimal anzuführen. Wir dürfen nun wohl voraussetzen, dass der sonst so scharfsinnige Verfasser der Nyâya-Sûtra diese Wiederholung ebenfalls bemerkt, sich jedoch für die Beibehaltung derselben aus einem für ihn wichtigen Grunde entschieden habe. Was nun dieser Grund gewesen, scheint durch die systematische Stellung, in welcher er die Glieder des Schlusses anführt, klar zu sein. Sie werden nämlich, wie oben bereits angegeben, nach dem Lehrsatze angegeben. Ein Lehrsatz ist das, dessen Annahme auf eine Theorie (tantra) sich stützt. Da nun jeder Lehrsatz bewiesen werden muss, so ist es wichtig, die Aufmerksamkeit sogleich auf das zu Beweisende zu richten, und dadurch an eine mögliche Antithesis denken zu lassen. Hiernach ist die Thesis das Erste, und erst das Zweite die Begründung, welche zeigen muss, dass das in der Thesis Behauptete eine richtige Folgerung aus dem Grunde ist. In dieser Rücksicht wenigstens wäre das Ueberflüssige gerechtfertigt.

Zweitens sind die im Schlusse vorkommenden Glieder nicht wieder in ihre einzelnen Bestandtheile zerlegt worden. Zwar werden schon die Namen von hetu (Grund) und sâdhya (Folge) angeführt; aber keins von beiden bezeichnet bestimmt die Begriffe,

welche zu Urtheilen zusammengefasst werden, sondern die Urtheile selbst, und es fehlt ganz und gar an dem Namen für den Unterbegriff. Dies ist jedenfalls ein Mangel: denn erst durch die Auflösung der Urtheile in ihre Bestandtheile wird das Verfahren beim Schliessen vollkommen klar.

Zu der Eintheilung der Schlüsse nach der Wirkung, nach der Ursache, und nach einem allgemein Aufgefassten, kommt noch eine andere, welche vom logischen Grunde ausgeht. Der Grund nämlich hat entweder das gleiche Merkmal mit der Anführung (dem Obersatze), oder er hat ein Merkmal, welches diesem widerspricht (34), so dass demgemäss durch den Grund die Folge entweder gesetzt oder ausgeschlossen wird, und die Eintheilung der unserer Logiker in allgemein bejahende und verneinende Schlüsse entspricht.

Aber Gautama's Darstellung selbst ist nicht ganz klar. Was den allgemein bejahenden Schluss betrifft, da ist freilich kein Zweifel. Wenn die Anführung (der Obersatz) aufgestellt ist, so erfolgt durch Hinzuziehung des logischen Grundes (des Untersatzes) der bejahende Schluss. Wie nun, wenn die Anführung negativ (36) ist? Dann, behauptet Gautama (37), ist die Anwendung (der Untersatz), und damit auch der Schluss, ebenfalls negativ. Dies würde nun die allgemeine Regel verletzen: ex meris negativis nihil sequitur, und wir setzen unbedingt voraus, dass Gautama sich einen Verstoss gegen dieselbe nicht schuldig gemacht haben könne. Wir behaupten deshalb, dass wenn beide Prämissen eine negative Form an sich tragen, diese bei einer derselben nur scheinbar ist.

Schade, dass Gautama selbst in den betreffenden Sûtra kein Beispiel giebt; das von dem Kommentar zu Sûtra 36 angeführte, nämlich: Der lebende Körper hat eine Seele, weil er den Lebenswind u. s. w. besitzt. Wo es so ist, da ist es so, wie —; wo es nicht so ist, da ist es nicht so, ist nicht klar genug.

Das gewöhnliche Beispiel der späteren Schule für den absondernden (negativen) Schluss, ist: Wo ein Teich ist, da ist kein Rauch, weil der Teich dem Feuer entgegengesetzt ist.

Hier hätten wir also entweder einen allgemein bejahenden Obersatz, und einen Schluss nach der zweiten Figur, nämlich:

> Wo Rauch ist, da ist Feuer,
> Der Teich hat kein Feuer,
> Der Teich hat keinen Rauch.

Oder einen allgemein verneinenden Obersatz, und einen Schluss nach der ersten Figur, nämlich

> Wo Wasser ist, ist kein Feuer,
> Der Teich hat Wasser,
> Der Teich hat kein Feuer.

Hier aber müsste noch der Schluss hinzugefügt werden, dass der Teich keinen Rauch hätte, weil er kein Feuer hat, und dies wäre ein Kettenschluss.

Oder auch beide Prämissen verneinend, nämlich
Wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch,
Der Teich hat kein Feuer,
Der Teich hat keinen Rauch.

Dies letzte scheint mir nun nach der Auseinandersetzung des Sûtra die Form zu sein, welche Gautama bei seinem aussondernden Schlusse im Sinne hatte. Hier ist die Unter-Prämisse in der That bejahend, indem das Prädikat „Kein Feuer", dem Subjekte des Obersatzes untergeordnet wird. In der That aber ist die Ober-Prämisse nur der negative Ausdruck des positiven Satzes: Wo Rauch ist, da ist Feuer, und musste als solcher, um richtig zu bleiben, eine Umkehrung erleiden.

Die spätere Schule zergliederte nun wirklich die verschiedenen Begriffe, welche zu einem Schlusse zusammentreten, und erweiterte deshalb auch die logische Terminologie. So finden wir hier den Oberbegriff, den Mittelbegriff, und den Unterbegriff, oder das Subjekt des Schlusssatzes.

Das Prädikat des Obersatzes heisst der vyâpaka, wörtlich der Durchdringende, der Erfüllende, der Einschliessende; es ist der Begriff, der einen anderen durchdringt, ihn einschliesst, so dass, wenn der andere gesetzt wird, er auch gesetzt wird, und wenn er aufgehoben, auch der andere aufgehoben wird. Er ist gewöhnlich der höhere, weitere Begriff. Der andere, mit ihm verbundene Begriff, heisst vyâpya, das Durchdrungene, Eingeschlossene, oder auch zu Durchdringende, Einzuschliessende, weil er von dem vyâpaka eingeschlossen wird, und daher in der Regel auch der niedere Begriff ist. Der vyâpaka ist das Prädikat des Obersatzes. Ist nun der Schlusssatz allgemein bejahend, so ist der vyâpaka der Oberbegriff, und der vyâpya der Mittelbegriff; ist er verneinend, so ist der vyâpya der Oberbegriff, und der vyâpaka der Mittelbegriff.

Das Verhältniss nun, in welchem das Einschliessende zu dem Eingeschlossenen und umgekehrt steht, heisst vyâpti, die Durchdringung, das Erfülltsein, das Eingeschlossensein, und würde nach unserer Terminologie den Obersatz des Schlusses bilden. Dies Verhältniss ist nun für die spätere Schule von grosser Wichtigkeit, und man muss es genau erkennen, um vor falschen Schlüssen bewahrt zu werden. Man kann nämlich nicht willkürlich den einen oder den anderen Begriff als den einschliessenden oder eingeschlossenen ansehen; dieses hängt von der Natur der Begriffe selbst ab, und nur, wo man diese erkannt hat, giebt es ein richtiges Verhältniss des Eingeschlossenseins. Z. B. der Satz: Wo Rauch ist, da ist Feuer, enthält ein richtiges Ei geschlossensein, nicht aber seine Umkehrung: Wo Feuer ist, da ist Rauch; denn es giebt Feuer, wo auch kein Rauch Statt findet, wie bei einer glühenden Eisenkugel.

Die vyâpti, das Eingeschlossensein, erhält gewöhnlich noch

einen Zusatz, indem ein Beispiel ihres Vorkommens angeführt wird, z. B. wo Rauch ist, da ist Feuer, wie auf einem Küchenheerde.

Paksha (Theil) heisst der Begriff, welcher mit dem Grunde (dem Mittelbegriff) entweder verbunden, oder von demselben ausgeschlossen wird; er ist deshalb das Subjekt des Schlusssatzes, oder der Unterbegriff. Durch den Mittelbegriff wird an dieses Subjekt das Eingeschlossensein (vyâpti) angeknüpft, oder von ihm getrennt. Wird er verbunden, so ist der Mittelbegriff das Eingeschlossene (vyâpya), und hat das Einschliessende (vyâpaka) zur Folge; wird der Mittelbegriff vom Subjekt getrennt, so ist der Mittelbegriff umgekehrt das Einschliessende (vyâpaka), und seine Trennung vom Subjekt (paksha) hat die Trennung des letztern vom Eingeschlossenen zur Folge. Die Hervorhebung dieser Verbindung des Subjektes (paksha) mit dem Mittelbegriffe, oder seine Trennung von ihm, ist eben der Schluss, das zu Erweisende (sâdhya), die Folge, worunter nun entweder der ganze Schlusssatz, oder auch das Prädikat des Schlusssatzes verstanden wird. Der Oberbegriff, welcher in einem bejahenden Schlusse das Prädikat des Obersatzes, in einem verneinenden das Subjekt desselben bildet, trägt demnach im Schlusssatze den Namen der Folge (sâdhya).

Gegen diese Terminologie lässt sich Nichts erinnern; sie ist ganz dem Verhältnisse gemäss, welches zur Untersuchung vorliegt; ja sie ist sogar umfassender als die Theorie, welche zwar richtig, aber nicht vollständig ist; doch hiervon später.

Die Terminologie ist nun keineswegs hiermit geschlossen; im Gegentheil, um das Verhältniss zwischen vyâpaka, vyâpya und paksha zu bestimmen und gegen jeden möglichen Einwand zu rechtfertigen, häuft sie sich bis zu den spitzfindigsten Unterscheidungen, wie in dem Kommentare zum Bhâshâ-Pariccheda, in dem Anumâna-Khaṇḍa u. s. w., in welche ich mich aber hier nicht einlassen will.

Wie ist nun die Form des Schlusses, oder wie wird geschlossen? Nach Gautama besteht der Schluss aus fünf Gliedern, indem man von der Aufstellung durch die übrigen Glieder, den Grund, die Anführung, die Anwendung wieder auf sie als Schlussfolge zurückkommt. Es konnte der späteren Schule nicht entgehen, dass diese Annahme, wenn auch nicht willkührlich, doch nicht in der Natur der Sache lag, und so macht sie denn die Unterscheidung zwischen der Form, welche der Schluss für den Schliessenden selbst, und der, welche er für einen Andern hat (Anumâna-K. p. 54). Der fünfgliedrige Schluss hat nach ihr die Absicht, den Gegner, oder überhaupt einen Anderen von der Wahrheit des Schlusses zu überzeugen, und wäre demnach seine Form in dieser Hinsicht gerechtfertigt. Das Schliessen für den Schliessenden selbst geschieht aber nicht in dieser Form, sondern hier sind nur zwei Glieder erforderlich, nämlich Paksha, das Subjekt des Schlusssatzes, wird gedacht in seiner Verbindung mit dem logischen Grunde, wel-

cher wiederum durch seine vyâpti, sein Eingeschlossensein, bestimmt ist. Dies ist das erste Glied. Die Auffassung dieses Verhältnisses (des Subjekts in seiner Verbindung des durch das Einschliessende bestimmten Eingeschlossenen) heisst paramarsha, Ueberlegung. Wenn die Ueberlegung geschieht, so findet auch die Schlussfolge Statt, und diese ist das zweite und letzte Glied des Schlusses. Z. B. Aus der Ueberlegung, dass dieser Berg Rauch hat, welcher durch das Eingeschlossensein des Feuers (wo Rauch ist, da ist Feuer) bestimmt ist, geht der Schluss hervor, dieser Berg hat Feuer. Die Ueberlegung, aus welcher unmittelbar die logische Folge entspringt, ist demnach die unmittelbare Ursache (karanam) des Schlusses, und identisch mit der Operation des Schliessens, welches anumânam, im Gegensatze zu anumiti, der Schlussfolge, heisst.

Dies ist im Resultat ganz richtig, der Form nach aber nicht. Die beiden Obersätze sind in einen zusammengefasst; aber beim Denken wird er zuerst nothwendig in zwei Sätze getrennt; denn jeder der drei Begriffe, woraus er besteht, wird mit den beiden andern einzeln gedacht; d. h. es giebt zwei Prämissen. Zuerst wird der paksha zusammengefasst mit dem Grunde (dem Mittelbegriffe); wird dieser nun wieder mit der vyâpti gedacht, so ist dies wieder ein Denken für sich, und dies sollte seinen gesonderten Ausdruck finden. Die vyâpti, das Eingeschlossensein, ist aber nach indischer Vorstellung nicht etwas, was sogleich in seiner ganzen Bedeutung einleuchtete; es kommt vielmehr für den Schluss sehr viel darauf an, es richtig aufzufassen, und schon aus diesem Grunde sollte sie einen besonderen Ausdruck haben. Dagegen muss man einräumen, dass die beiden Obersätze nur in ihrer Einheit, in ihrer Zusammenfassung die logische Folge ergeben, und ebenfalls, dass das Schlussverfahren gewöhnlich mit der Verbindung des Subjektes mit seinem Grunde anfängt, welcher wiederum mit einem anderen verbunden, oder von ihm getrennt ist. Nothwendig ist dies aber nicht; man kann ebensogut mit dem allgemeinen Obersatze anfangen, und von da aus zum Besonderen übergehen, wie dies bei wissenschaftlichen Deduktionen auch gewöhnlich der Fall ist [1].

In zwei Punkten, bemerkten wir, hat die spätere Schule die logische Lehre des Gautama vervollständigt, erstlich dadurch, dass

1) Dass den Indern auch der dreigliedrige Schluss nicht unbekannt war, geht aus der Vedânta-paribhâshâ hervor, welche schon Colebrooke citirt. Hier heisst es (zweiter Abschnitt, p. 17 der Calcuttaer Ausgabe): Der Schluss ist zwiefach, d. h. die Eintheilung in den Schluss für den Schliessenden selbst und für einen Anderen. Der erste ist schon erklärt, der zweite entspringt aus der Deduktion (nyâya). Deduktion aber heisst die Gesammtheit der Schlussglieder. Dieser Glieder aber giebt es drei, nämlich entweder die Aufstellung, den Grund und die Anführung, oder die Anführung, die Anwendung, und die Folgerung; nicht aber fünf, weil wegen des Stattfindens der Nachweisung des Eingeschlossenseins und des Charakters des Subjektes des Schlusssatzes zwei Glieder überflüssig sind.

sie die einzelnen Begriffe, welche den Schluss bilden, schärfer unterschied, und zweitens dadurch, dass sie die Form des Schlusses auf den einfacheren und richtigeren Ausdruck brachte. In einem anderen Punkte dagegen, scheint es mir, als habe sie einen Rückschritt gemacht, nämlich in ihrer Ansicht von der Eintheilung der Schlüsse nach dem bejahenden oder verneinenden Charakter des Grundes. Nach Gautama, wie wir oben gesehen, ist der Schluss entweder ein einschliessender, oder absondernder (bejahend, oder verneinend). Hat der logische Grund das gleiche Merkmal mit der Anführung, so ist das Subjekt des Schlusssatzes (paksha) auch damit verbunden; ist er davon ausgeschlossen, so ist auch das Subjekt davon ausgeschlossen. Die spätere Schule theilte dagegen die Schlüsse in solche, die einschliessend und absondernd zugleich sind (anavaya-vyatireki), in solche, die nur einschliessend sind, und in solche, die nur absondernd sind.

Einschliessend und absondernd sind die, wo das Eingeschlossensein sich auf mehrere Subjekte bezieht, oder, wie wir sagen würden, einen bestimmten, begränzten Umfang hat, und wo demnach andere davon ausgeschlossen sind. Z. B. das Eingeschlossensein: Wo Rauch ist, da ist Feuer, bezieht sich auf verschiedene mögliche Subjekte, wie z. B. auf einen Heerd, Wald, Berg u. s. w.; andere Subjekte sind wiederum von ihr abgesondert, wie ein Teich, See u. s. w. Hier wird nun das Eingeschlossensein gewöhnlich so ausgedrückt: Wo Rauch ist, da ist Feuer; wo dieses ist, da ist es; wo es nicht ist, da ist es nicht. Hier sind offenbar zwei Einschliessungen, die eine, wo Rauch ist, da ist Feuer, und die andere, wo kein Feuer ist, da ist kein Rauch; denn in der zweiten wird nicht geschlossen vom Nicht-Rauch auf Nicht-Feuer, sondern vom Nicht-Feuer auf Nicht-Rauch. Das Beispiel ist übrigens richtig, während die obige Fassung der Einschliessung: wo dies nicht ist, da ist es nicht, falsch ist; denn das „dies" bezieht sich doch ohne Zweifel auf Rauch. Wie diese sonderbare Form der einschliessenden und absondernden Einschliessung entsprang, ist leicht zu erkennen. Die Einschliessung sollte vor allem wahr sein. Nur ist die Frage, ist sie auch wahr, wenn man die Begriffe derselben umkehrt, d. h. das Prädikat derselben zum Subjekte macht, und es zeigte sich, dass diess in den meisten Fällen zu einem unwahren Resultate führen würde. Man darf sie nich bejahend umkehren, wohl aber so, dass man mit der Verneinung des Prädikates auch das Subjekt verneint.

Nur einschliessend sind die Schlüsse, wo die Einschliessung (der allgemeine Obersatz) nur positive Beispiele zulässt. Dies ist der Fall, wo beides, sowohl das Einschliessende wie das Eingeschlossene, Universalbegriffe sind, indem es hier keine negativen Beispiele geben kann, weil jene sich auf den ganzen Kreis unserer Begriffe beziehen. Z. B. Alles Nennbare ist wissbar, wie ein Topf.

Hier kann man nicht verneinend sagen: Was nicht nennbar ist, ist nicht wissbar; denn es giebt Nichts, was nicht nennbar wäre.

Nur ausschliessend sind solche Schlüsse, deren Einschliessung kein bejahendes Beispiel zulässt, d. h. also solche, welche sich nur auf ein Einzelnes beziehen. Z. B. von dem Schlusse, die Erde ist von den übrigen Elementar-Substanzen verschieden, weil sie Geruch hat, giebt es kein positives Beispiel, weil nur die Erde allein duftet. Um nun das richtige Einschliessen zu bilden, muss man eine negative Einschliessung bilden; also würde der Schluss lauten:

Alles, was von den übrigen Elementar-Substanzen nicht verschieden ist, hat keinen Geruch, wie z. B. das Wasser,
Die Erde hat nicht Nicht-Geruch
Deshalb ist sie nicht nicht-verschieden von den übrigen Elementar-Substanzen.

Ein sehr künstliches, und doch dabei unnützes Verfahren; denn der negative Obersatz muss doch auf den positiven Satz, was duftet, ist von den übrigen nicht-duftenden Elementarsubstanzen verschieden, zurückgeführt werden. —

Alle diese spitzfindigen Unterscheidungen hinsichtlich der Einschliessung beruhen zuletzt auf einem Verkennen des Umfangs der Begriffe. Zwar war es unmöglich, in einer Untersuchung über Begriffe ganz und gar darüber hinwegzusehen; schon Kaṇâ'da spricht von einem höchsten, höheren und niederen Allgemeinen, und die spätere Schule unterscheidet in der Einschliessung das Einschliessende als das Höhere von dem Eingeschlossenen als dem Niederen; aber diese verdarb die Untersuchung dadurch, dass sie von einer besondern Einschliessung (die zwischen Ursache und Wirkung) die Gesetze für die allgemeinen Obersätze herzuleiten suchte, und daher nie zu einem klaren Verständniss über das Verhältniss derselben im Schlusse, so wie über die möglichen Schlussformen kam.

Der zweite Mangel der Schlusstheorie ist die Ansicht, dass zur Richtigkeit des Schlusses auch die Wahrheit des durch den Schlussatz Behaupteten gehöre. Es versteht sich von selbst, dass der Schluss keine Wahrheit haben kann, wenn nicht die beiden Prämissen, ausser dem, dass sie richtig mit einander verbunden, auch wahr sind. Die Wahrheit der Prämissen hat nun aber Nichts mit der Richtigkeit des Schliessens zu thun, und die Untersuchung, welche sie zum Gegenstande macht, liegt über die des Schlusses hinaus. Gewiss aber ist es, dass die Verkennung dieses Verhältnisses zu manchen Verwirrungen führte, die ich hier nicht weiter angeben will.

Es ist die Frage entstanden, ob man das Verfahren der indischen Logik ein induktives oder deduktives zu nennen habe. Ohne Zweifel ist es nach der Form ein deduktives Schliessen; denn keine der Prämissen wird in den Schriften, so weit sie mir bekannt sind, jemals in der Form eines induktiven Urtheils aufgestellt, sondern der Mittelbegriff wie der Oberbegriff treten in der Form eines Be-

10. Eine Wirkung (ist der Grund) einer anderen Wirkung.
11. Das nicht-seiende Entgegengesetzte (ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).
12. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines nicht-seienden (Entgegengesetzten).
13. Das seiende (Entgegengesetzte ist der Grund) eines seienden (Entgegengesetzten).

---

griffes auf, so das gewöhnliche Beispiel: der Berg brennt, weil er raucht. Müller's Behauptung, dass das indische anumâna sowohl induktiver als deduktiver Art (Ztschr. d. D. M. G. VI. 238); dass es aber weder das induktive noch das deduktive Verfahren selbstständig formulirt, sondern beide nur als Mittel zur Erweiterung des Wissens braucht, ist daher nicht richtig. Eine andere, davon freilich verschiedene Frage, ist, wie entsteht die Einschliessung (vyâpti), und hier stimme ich mit Müller überein, dass bei ihrer Bildung sowohl das induktive wie das deduktive Verfahren thätig sind.

10. Die beiden ersten Schlussarten, vom Verbundenen auf das mit diesem Verbundene und vom Inhärirenden auf sein Substrat, werden als bekannt nicht weiter erklärt. In diesem Sûtra wird ein Fall, wo von einem Inhärirenden auf das mit ihm zugleich Inhärirende geschlossen wird, angeführt. Zur Erklärung sagt die Vivriti: Eine Wirkung, z. B. des Erdigen, der Geruch u. s. w. ist der Grund, so muss man ergänzen, einer anderen Wirkung, wie des Geschmackes. Die Inhärenz in Einem Gegenstande ist das gleiche Substrat, worin die Inhärenz Statt findet. Eben so muss man sagen, dass der beständige Geschmack u. s. w. der Grund der beständigen Farbe u. s. w. sei.

11. Der Text führt das Eingeschlossensein des Entgegengesetzten an. Das „nicht-seiende“, das nicht nahe-seiende, „Entgegengesetzte“, das Nicht-Nahe-Sein des Entgegengesetzten ist der Grund „eines seienden“, eines gewordenen, oder eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten. Folgendes ist die Art des Schlusses: Dieses Holz ist brennbar, wenn es mit Feuer in Berührung kommt, weil Edelsteine u. s. w. nicht in der Nähe sind, gleich einem anderen Dinge welches zur Asche wird. Oder: Dieses Land hat furchtlose Schlangen, wenn solche da sind, weil es ohne Ichneumon ist, gleich einem anderen ähnlichen Lande. V.

12. „Das seiende“, entstandene, oder gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines nicht-seienden“, eines nicht in der Nähe seienden, Entgegengesetzten, z. B., dieses Holz ist nicht in Berührung mit Edelsteinen, weil es brennt, oder, dieses Land ist ohne Ichneumon, weil es furchtlose Schlangen hat. V.

13. „Das seiende“, gegenwärtige, Entgegengesetzte, ist der Grund „eines seienden“, eines gegenwärtigen, Entgegengesetzten, wie man beim Anblicke von zitternden Schlangen den Schluss auf die Gegenwart eines Ichneumon im Dickicht u. s. w. macht.

14. Dies folgt daraus, dass der Grund abhängt vom Bekanntsein.
15. Scheingründe sind: der nicht-erwiesene, der nicht-seiende und der zweifelhafte.

---

14. „Das Bekanntsein" (prasiddhi) meint die in Erinnerung gebrachte Einschliessung; „der Grund" die Aussage des Grundes; deshalb wird der durch die in Erinnerung gebrachte Einschliessung bestimmte Grund entweder durch das Grund genannte Schlussglied oder durch das Herbeiziehung genannte Schlussglied angegeben, und so ist der Grund abhängig vom Bekanntsein (d. h. nach der vorausgegangenen Erklärung, von der in Erinnerung gebrachten Einschliessung). Demnach in den Schlüssen, in welchen von dem Werkzeuge, dem Gehöre u. s. w., auf einen Regierer, von einer Eigenschaft, dem Wissen u. s. w., auf das Substrat derselben, die Seele, gefolgert wird, ist überall die Einschliessung, nicht aber ist die Einschliessung in dem Grunde, der Wirkung des Körpers, von welchem der Gegner das Wissen als eine Eigenschaft des Körpers folgert. U.

Auch die Vivriti erklärt prasiddhi ähnlich durch die richtige Erkenntniss der Einschliessung. Ich habe es, gleich dem prasiddha des ersten Sûtra dieses Abschnittes, durch Bekanntsein übersetzt, indem ich keinen Grund sehe, hier einen anderen Sinn unter demselben Ausdrucke zu verstehen; durch das Zurückkommen auf denselben wird nur angezeigt, dass hier die Untersuchung geschlossen ist. Der Sinn ist vielmehr, dass die zuletzt angeführten Gründe eine richtige Folge hervorbringen, weil das Bekanntsein, ein richtiges Wissen, ihnen vorangeht. Dass bei Kanâda von einer Einschliessung (vyâpti) im Sinne der späteren Schule nicht die Rede sein kann, versteht sich nach den vorangegangenen Erörterungen von selbst.

15. Zur Vergleichung gebe ich hier die Theorie der späteren Schule über die Fehlschlüsse nach dem Tarka-Sangraha des Annambhatta. Es giebt fünf Arten von Scheingründen (hetwâbhâsa), nämlich den fehlgehenden, den widersprechenden, den dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, den unerwiesenen, und den absurden.

1. Der fehlgehende Scheingrund ist der, welcher nach mehr als einer Seite geht. Er hat drei Arten.

a. Der zu allgemeine. Hier würde der Grund (Mittelbegriff) auch in dem Statt finden, wo das zu Beweisende nicht gegenwärtig ist, z. B. der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist; denn ein See, wo Feuer nicht ist, ist auch erkennbar.

b. Der nicht-allgemeine, identische. Er ist ein solcher, der von allen ähnlichen oder unähnlichen Beispielen ausgeschlossen ist, z. B. der Ton ist ewig, weil er den Begriff des Tones hat. Der Begriff des Tones aber ist von allen anderen, dauernden und nicht-dauernden Gegenständen ausgeschlossen, und findet nur im Tone Statt.

c. Der Nichtszulassende ist der, welcher kein positives oder negatives Beispiel zulässt, z. B. Alles ist vergänglich, weil es beweisbar ist. Hier giebt es kein Beispiel, weil Alles das Subjekt ist.

2. Der widersprechende Scheingrund ist der, welcher das Nicht-Vorhandensein des zu Beweisenden einschliesst, z. B. der Ton ist ewig, weil er erschaffen ist; denn das Erschaffen-Sein schliesst die Nicht-Ewigkeit ein.

3. Der Scheingrund, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, findet dann Statt, wenn es einen anderen Grund giebt, welcher das Nichtsein des zu Beweisenden beweist, z. B. der Ton ist ewig, weil er gehört wird, wie der Begriff des Tones. Auf der anderen Seite kann man schliessen, der Ton ist vergänglich, weil er eine Wirkung ist.

4. Der unerwiesene Scheingrund ist dreifach, unerwiesen, sofern es das Subjekt, oder sofern es das Prädikat, oder sofern es die Einschliessung betrifft.

a. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich des Subjekts (des Schlusssatzes). Ein Beispiel davon ist, der Himmelslotus ist wohlriechend, weil er ein Lotus ist, wie der Lotus eines Sees. Hier ist der Himmelslotus ein Subjekt, welches eben nicht existirt.

b. Ein Beispiel des unerwiesenen Scheingrundes hinsichtlich des Prädikates ist, der Ton ist eine Eigenschaft, weil er sichtbar ist. Im Tone aber giebt es keine Sichtbarkeit, weil er hörbar ist.

c. Der unerwiesene Scheingrund hinsichtlich der Einschliessung ist ein solcher, der eine nothwendige Bedingung hat (um wahr zu sein; wird sie weggelassen, so entsteht eben der Scheingrund). Eine nothwendige Bedingung ist das, welches, während es das zu Beweisende einschliesst, das Beweisende (den Grund) nicht einschliesst. Der Begriff dessen, welches das zu Beweisende einschliesst, ist das Nicht Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches dieselbe Stätte mit dem zu Beweisenden besitzt. Der Begriff dessen, welches das Beweisende nicht einschliesst, ist das Gegentheil zu sein eines absoluten Nicht-Seins, welches Statt findet und dem, das den Grund (das zu Beweisende) besitzt. — Wenn gesagt wird, der Berg raucht, weil er Feuer hat, so ist die nothwendige Bedingung dazu die Verbindung (des Feuers) mit dem Holze. Wo Feuer ist, da ist nicht (immer) die Verbindung mit nassem Holze; denn, was eine brennende Eisenkugel betrifft, so ist da kein nasses Holz vorhanden: hier ist also nicht der Begriff eines solchen, welches den Grund einschliesst. Auf diese Weise ist die Verbindung mit nassem Holze eine nothwendige Bedingung, weil bei dem Stattfinden

des Einschliessenden des zu Beweisenden, der Grund nicht einschliesst. Der Begriff des Feuer-Habens ist hinsichtlich des Begriffes des Eingeschlossen-Seins (des Rauches) nicht erwiesen, weil eine nothwendige Bedingung dazu gehört.

5. Der widerlegte Schein-Grund ist der, wo das Nicht-Sein des zu Beweisenden schon durch einen anderen Grund festgestellt ist, z. B. in dem Schlusse, Feuer ist kalt, weil es eine Substanz ist, ist nicht-heiss zu beweisen, während das Nicht-Sein desselben, das Heisse, durch den Tastsinn wahrgenommen ist; deshalb ist jener Schluss schon widerlegt.

Gautama hat ebenfalls fünf Arten von Scheingründen (N. S. I. 9, 45—49) nähmlich der fehlgehende (savyabhichâra), der widersprechende (viruddha), der nach beiden Seiten gleiche (prakaraṇasama), der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche (sâdhyasama) und der unzeitige (atîtakâla).

Die beiden ersten stimmen dem Namen und der Erklärung nach mit denen der späteren Schule überein, die drei letzteren weichen im Namen ab, doch sind sie der Sache nach nicht verschieden von dem satpratipaksha, asiddha und dem bâdhita. Der auf beiden Seiten gleiche (prakaraṇa-sama) ist der, von welchem eine Ueberlegung ausgeht mit Rücksicht auf entgegengesetzte Seiten, und entspricht demnach dem satpratipaksha, d. h. ein Grund, welchem ein ebenso starker Gegengrund gegenüber steht. Der mit Rücksicht auf die Schlussfolge gleiche ist nach Gautama der Scheingrund, der Grund, welcher die Folge nicht hat, weil er selbst zu beweisen ist. Es ist nun die Frage, ob er dem asiddha der späteren Schule gleich sei; denn die Erklärung ist nicht sehr deutlich, und ein Beispiel ist nicht gegeben; doch stimmt die Erklärung mit der dritten Art des asiddha, wo nämlich das Verhältniss der Durchdringung nicht erwiesen ist, und deshalb hier der Grund und die Folge, was das Unerwiesen-Sein betrifft, sich gleich sind. Der unzeitige (atîtakâla) Scheingrund ist ein solcher, welcher angeführt wird, wenn die Zeit vorüber ist. Hier muss man natürlich ergänzen, wenn die Zeit, wo er sich anwenden liesse, vorüber ist, und dies erklärt sich am natürlichsten dadurch, wenn schon ein anderer Grund da ist, welcher den angeführten Grund aufhebt.

Die Theorie der Scheingründe ist bei Gautama und der späteren Schule dieselbe; auch dürfen wir annehmen, dass die fünf Scheingründe bei beiden der Sache nach übereinstimmen; doch finden wir bei Gautama noch nicht die Unterabtheilungen des fehlgehenden und unerwiesenen Scheingrundes, und es ist daher wahrscheinlich, dass diese eine Erweiterung der Ansicht durch die spätere Schule sind.

Kaṇâda kennt noch nicht den Namen „Scheingrund" (hetwâbhâsa) er nennt sie Nicht-Gründe (anapadeçâ), und er zählt deren drei auf, den aprasiddha (unerwiesenen), den asat (nicht-seienden) und den

sandigdha (zweifelhaften). Von keinem derselben giebt er eine eigentliche Erklärung, und nur die beiden letzten erläutert er durch Beispiele. Das Beispiel, welches für den nicht-seienden Grund angeführt wird, „dies ist ein Pferd, weil es Hörner hat", stimmt offenbar mit dem widersprechenden (viruddha) Scheingrunde des Gautama und der späteren Schule überein, wo sich nämlich der Grund (das Hörner-Haben) und die Folge (der Begriff des Pferdes) widersprechen. Das Beispiel für den zweifelhaften Scheingrund ist, „weil dies gehörnt ist, deshalb ist es ein Rind", passt zu dem savyabhichâra genannten Scheingrunde des Gautama, und dass beide identisch seien, wird noch dadurch bestätigt, dass Kaṇâda ihn bei seiner Erläuterung durch das Beispiel anaikântika nennt, welchen Ausdruck Gautama als Erklärung des savyabhichâra gebraucht. Die Bedeutung des aprasiddha hat Kaṇâda nicht erläutert, wahrscheinlich weil er sie als bekannt voraussetzte; doch dürfen wir wohl kaum Bedenken tragen, ihn dem asiddha der späteren Schule, mit dem er auch im Namen übereinstimmt, gleich zu setzen. Was nun die Scheingründe selbst betrifft, so wird es aus obiger Darstellung klar sein, dass sie mit Ausnahme der beiden ersten Arten des fehlgehenden Scheingrundes, nämlich des zu allgemeinen und des identischen, nicht gegen die Richtigkeit des Schliessenden verstossen, sondern dass ihre Prämissen unwahr sind. Das Beispiel des zu allgemeinen Scheingrundes ist, der Berg hat Feuer, weil er erkennbar ist. Wo Feuer ist, da ist Erkennbarkeit. Der Berg ist erkennbar. Der Berg hat Feuer. Hier ist der Schluss falsch, weil erkennbar in beiden Prämissen das Prädikat bildet. Der identische z. B. Der Ton ist ewig, weil er die Eigenschaft des Tones hat, ist seiner Form nach falsch, weil er keinen Mittelbegriff hat. Die dritte Art des fehlgehenden Scheingrundes dagegen ist der Form nach wenigstens richtig. Das angegebene Beispiel, Alles ist vergänglich, weil es erkennbar ist, würde folgende Schlussform annehmen:

Was erkennbar ist, ist vergänglich;
Alles ist erkennbar;
Alles ist vergänglich.

Dieser Schluss ist der Form nach ganz richtig, obwohl sich Niemand besinnen würde, die Wahrheit des Obersatzes zu leugnen. Alle übrigen Klassen sind keine Scheingründe, d. h. solche, welche, während sie behaupten, den Schluss zu begründen, ihn doch nicht begründen. Von den als Beispiele angeführten unwahren Prämissen aber trägt keine einen Schein, welcher zur Annahme derselben verleiten könnte. Auch erkennt man bei Gautama und der späteren Schule keinen Grund für die Theilung in fünf Arten, während dem Kaṇâda ein solcher für seine Drei-Theilung vorgeschwebt zu haben scheint. Ein Grund ist entweder selbst oder durch seine Verbindung mit der Folge unwahr. Ist er selbst unwahr, so ist er etwas, das nicht existirt, und nicht existiren kann. Ist er in

seiner Verbindung unwahr, so findet dies Statt entweder, weil er zu allgemein ist, oder weil seine Verbindung mit der Folge nicht erwiesen ist [1].

In der Erklärung des 15ten Sûtra selbst weichen U. und V. von einander ab. Der Upaskâra sagt: Der nicht-erwiesene Scheingrund, d. h. der nicht eingeschlossene, der, worin die Einschliessung nicht erfasst ist, und der widersprechende, d. h. der, wo die Einschliessung sich widerspricht; hiermit werden (in dem Sûtra) der Scheingrund, worin das Eingeschlossensein unerwiesen ist, und der sich widersprechende Scheingrund zusammengefasst. Der nicht-seiende, d. h. der im Subjekte (paksha) nicht-seiende Scheingrund, ist der, wo das Prädikat nicht im Subjekte ist. Und dieser findet Statt theils durch die Abwesenheit des eigenthümlichen Charakters, theils durch das Nicht-Vorhandensein des Zweifels und der Absicht zu folgern in dem Beweisenden des zu Beweisenden. Zweifelhaft ist der Scheingrund, welcher mit Rücksicht auf das Subjekt einen Zweifel über die Alternative hervorbringt, ob das zu Beweisende (die Folge) in jenem (dem Subjekte) vorhanden sei oder nicht. Dieser Zweifel nun findet Statt entweder, wo ein (zu) allgemeines Merkmal, oder wo ein nicht-allgemeines (identisches) Merkmal, oder wo der Grund durch ähnliche Beispiele mit Rücksicht auf das Nicht-Vorhandensein der Folge in dem Subjekte wahrgenommen wird. Der erste ist der fehlgehende Scheingrund, welcher zu allgemein ist, der zweite der identische, und der dritte der Nichtszulassende.

Dagegen die Vivriti: „Der nicht erwiesene", der nicht durch die Einschliessung und durch das Prädikat des Subjektes festgestellte. Demnach (der Scheingrund), in welchem die Einschliessung oder das Prädikat des Subjektes nicht vorhanden ist, ist der nicht-erwiesene. Der „nicht-seiende" in dem, was die Folge nicht hat u. s. w., der, welcher nicht Statt findet in dem, welches die Folge hat, d. h. der widersprechende. „Der Bezweifelte", ob das Prädikat (der Mittelbegriff), welches den Charakter der Folge hat, in dem Subjekte ist, d. h. der Gegenstand des Wissens hinsichtlich des Prädikats des Subjekts, welcher einen Zweifel über die Folge hervorbringt, und der vollständige Sinn ist, der fehlgehende. Durch das „Und" werden die in Gautama's Lehrsysteme angeführten, hier

[1] Müller (Z. d. D. M. G. VII, 294) bemerkt: „Uebersieht man nun diese fünf Arten der Scheingründe, wie sie sich bei Annambhatta und Gautama finden, so ist es schwer zu sagen, was sie für einen Zweck eigentlich gehabt haben können. Sie dienen weder zu praktischen Zwecken, noch scheinen sie irgend welche theoretische Bedeutung zu haben. Die einzige Art, wie man ihnen eine gewisse wissenschaftliche Berechtigung beimessen könnte, wäre, indem man sie nicht sowohl als Fehler des Schliessens, sondern als eine negative Erläuterung des richtigen Schlusses auffasste." Vortrefflich, was Gautama und Annambhatta betrifft. Bei Kanâda verhält es sich anders. Er will zeigen, dass sein Schluss auf das Dasein der Seele kein Fehlschluss ist, und zählt deshalb neben den berechtigten auch die unberechtigten Schlüsse auf.

16. Weil dieses gehörnt ist, deshalb ist es ein Pferd.
17. Und (der Schluss), weil dies gehörnt ist, deshalb ist es ein Rind, ist ein Beispiel des nach mehr als einer Seite gefundenen (Nicht-Grundes).
18. Das, was durch die Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen hervorgebracht wird, ist etwas Anderes.

---

aber nicht angeführten beiden Scheingründe, nämlich der, dessen Gegentheil gleich berechtigt ist, und der widerlegte, zusammengefasst. Es giebt deshalb fünf Scheingründe.

Dass ich in der Erklärung dieses Sûtra weder mit dem U. noch mit der Vivriti übereinstimme, habe ich schon ausgeführt.

16. Der Upaskâra hält dies für ein Beispiel von drei Scheingründen zugleich, das nicht erwiesene, was das Eingeschlossensein betrifft, des widersprechenden, und des hinsichtlich des Prädikates nicht erwiesenen, die Vivriti sogar für ein Beispiel von allen fünf Scheingründen. Sie bemerkt: Wo der Haase und ähnliche (ungehörnte Thiere) das Subjekt, der Begriff des Pferdes die Folge, und das Gehörntsein der Grund ist, da sind alle fünf Scheingründe zusammen. — Nach meiner Ansicht ist dieser Schluss ein Beispiel des widersprechenden Scheingrundes, wie schon vorher auseinandergesetzt.

17. Da, wo das Subjekt ein Büffel ist, und man aus seinem Gehörntsein schliesst, dass er ein Rind sei, findet die Art des vielseitigen Scheingrundes Statt, welcher zu allgemein heisst. U.

Aus diesem Beispiele folgt, dass der „zweifelhafte" Scheingrund der vielseitige, oder fehlgehende ist, und zwar diejenige Form desselben, welche unter dem Namen des zu allgemeinen von Gautama und der späteren Schule angeführt wird, und nach meiner Ansicht die einzige ist, welche Kaṇâda gekannt hat.

18. Das Resultat der Untersuchung über die Scheingründe wird nun angegeben. Von der Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen wird das Wissen hervorgebracht, und dies, der Beweisgrund für die Seele, ist etwas Anderes als das Unerwiesene, das Widersprechende und das Vielseitige, d. h. kein Scheingrund. Demnach das Wissen ist auf zweifache Weise der Beweisgrund für die Seele; es hat nämlich entweder ein Substrat, weil es eine Wirkung ist, gleich der Farbe u. s. w., oder weil es den Charakter der Wiedererkennung an sich trägt, in der Form z. B. derselbe Ich, welcher sah, derselbe Ich betaste. Im ersten Falle ist die Wirkung in der Form des Wissens nicht unerwiesen, von der Bezeichnung, „welches hervorgebracht wird" (?); es ist nicht widersprechend, weil in diesem allgemein Aufgefassten kein Widerspruch Statt findet, und eben so wenig ist es vielseitig, aus demselben Grunde. Demnach das Wissen ist vermittelst des Begriffes der Eigenschaft, nämlich des Begriffes der Wirkung, welchen es an sich

19. Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche in der eigenen Seele wahrgenommen werden, sind der Beweisgrund für eine andere.

---

trägt, auf allgemein aufgefasste Weise der Beweisgrund für die Seele. Im zweiten Falle bezieht sich das Wiedererkennen, welches verschiedene Agenten ausschliesst, nur auf einen Agenten. U.

Dieses Sûtra giebt entweder noch einen anderen Beweisgrund für die Seele an, oder es sagt aus, dass der Grund, welcher die Seele beweist, kein Scheingrund ist. Die Verbindung des Sinnengegenstandes (indriyârtha), welcher den Charakter der Seele hat, d. h. des inneren Sinnes, d. h. die Verbindung der Seele mit dem inneren Sinn. Das Wissen, welches von dieser Verbindung hervorgebracht wird, z. B. ich bin glücklich, ein solches ist etwas Anderes, d. h. ein vom Schlusse verschiedenes Wissen, welches, wie ergänzt werden muss, die Seele beweist. Diese gewundene (indirekte) Aussage soll aussagen, dass das Wissen, welches durch die Verbindung der Seele mit dem innern Sinne hervorgebracht wird, der Wahrnehmung angehört, nach der Erklärung der Wahrnehmung, dass sie ein durch Verbindung eines Sinnes mit einem Gegenstande hervorgebrachtes Wissen ist. Obwohl eine solche Wahrnehmung nicht eine von dem Körper u. s. w. verschiedene Seele beweist, so hindert doch Nichts, dass es die Seele allein beweist. Die andere Erklärung dieses Sûtra ist: Das Wissen, welches hervorgebracht wird, ist ein Anderes, d. h. das Wissen, wovon auf die Seele geschlossen wird, ist vom Scheingrunde verschieden. Deshalb der Grund, welcher auf unserer Seite als ein Beweis für die Seele angeführt wird, nämlich dass das Wissen eine Substanz zum Substrat haben muss, weil es unter den Begriff der Eigenschaft fällt, ist kein Scheingrund; dagegen ist der Grund, welcher von Eurer Seite aufgestellt wird, nämlich dass das Wissen den Körper zum Substrat haben muss, weil es eine Wirkung desselben ist, ein Scheingrund. V.

Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn sie steht im genauesten Zusammenhange mit der vorangegangenen Untersuchung, und vom inneren Sinn, der noch nicht erörtert ist, kann hier kein Beweis geführt werden.

19. Nachdem der Schluss auf die eigene Seele gemacht ist, wird jetzt der Schluss auf eine andere Seele angeführt.

Thätigkeit und Enthaltung von Thätigkeit, welche von Verlangen und Abscheu hervorgebracht werden, sind besondere Arten des Willens. Von diesen werden körperliche Wirkungen unter der Form von Muskelbewegungen, deren Zweck auf Erlangung des Angenehmen und auf Entfernung des Unangenehmen geht, hervorgebracht. Demnach nach der Wahrnehmung von Muskelbewegung in einem fremden Körper schliesst man folgendermassen: Diese Mus-

Zweiter Abschnitt.

1. Die Anwesenheit und Abwesenheit des Wissens bei der Verbindung der Seele mit den Sinnengegenständen sind der Beweis des innern Sinnes.
2. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz desselben (des innern Sinns) sind mit der Luft erklärt.

---

kelbewegung ist durch den Willen hervorgebracht, weil es eine Muskelbewegung ist, gleich wie meine Muskelbewegung. Und ferner dieser Wille ist durch die Seele hervorgebracht, oder wohnt der Seele ein, weil es ein Willen ist, gleich wie mein eigener Wille.

1. Der Gegenstand des vorigen Abschnittes ist die Untersuchung des Grundes und des Scheingrundes. Um die Untersuchung der Seele zu Ende zu bringen, wird jetzt mit Unterbrechung der aufgezählten Ordnung (wo der innere Sinn seine Stelle nach der Seele hat) der innere Sinn untersucht. Später wird gesagt werden, dass der innere Sinn ein Beweisgrund für die Seele ist. Wenn der innere Sinn unter den Begriff eines Werkzeugs für das Wissen und der räumlichen Grösse untersucht werden wird, so wird bewiesen werden, dass das die Seele ist, auf dessen Veranlassung der innere Sinn von einem anderen Sinne aus (?) sich mit einem Sinne verbindet, welcher seinen ihm angehörigen Gegenstand auffasst, und aus dieser Grunde wird jene Ordnung unterbrochen. Der Sinn ist nun, das ist der innere Sinn, bei dessen Berührung mit einem (äusseren) Sinne, vorausgesetzt dass eine Berührung zwischen Seele, Sinn und Gegenstand Statt findet, ein Wissen anwesend ist, entsteht, und bei dessen Nicht-Berührung ein Wisen nicht anwesend ist, nicht entsteht U.

Um die Untersuchung der Seele zu vollenden, wird der innere Sinn bestimmt. Die Berührung, nämlich zwischen der Seele, dem Sinne und dem Gegenstande. Hier denn ist die Berührung in der Form der Verbindung des inneren Sinnes mit (in) der Seele und einem (äussern) Sinne, und die Berührung des Auges u. s. w. mit dem Gegenstande, der Farbe u. s. w. zu verstehen. Demnach, wenn eine Verbindung des inneren Sinnes mit dem Auge Statt findet, so entsteht, wenn gleich ein Gegenstand der Wahrnehmung des Geschmackes vorhanden ist, eben eine Wahrnehmung des Auges, und nicht eine Wahrnehmung des Geschmackes u. s. w. Nach diesem Gesetze muss man nothwendig zugestehen, dass der innere Sinn ein Atom ist. Demnach wegen der atomistischen Natur des innern Sinns findet keine Verbindung desselben mit zwei Sinnen zugleich Statt, sondern er bringt eine Wahrnehmung des Sinns hervor, mit dem er in Verbindung steht, und keine andere.

V. II. 1, 11—14.

2. So wie das Wind-Atom, auf welches von den zusammengesetzten Substanzen geschlossen wurde, eine Substanz ist, weil

3. Der innere Sinn ist wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Willens und wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit des Wissens eins (in jedem Körper).

---

es Eigenschaften und Bewegungen hat, so ist der innere Sinn, auf den wegen der Nicht-Gleichzeitigkeit (von verschiedenen Gegenständen) des Wissens geschlossen wird, eine Substanz, weil es Eigenschaften hat; denn ohne seine Verbindung mit einem Sinne würde kein Wissen hervorgebracht werden, wodurch er (?) keine Eigenschaften hätte. Noch mehr, das, welches Wohl u. s. w. offenbar macht, ist ein Sinnenwerkzeug, weil es offenbar macht, gleich dem, welches Farbe u. s. w. offenbar macht, so dass der innere Sinn als ein Sinn bewiesen ist, und der Begriff eines Sinnenwerkzeugs ist der Begriff eines Substrats für die Verbindung zwischen der Ursache des Wissens und dem innern Sinne, welches ohne Schwierigkeit die Substanzialität des innern Sinnes beweist. Seine dauernde Existenz aber folgt aus seiner Unabhängigkeit von einem Substrate, und die Unabhängigkeit von einem Substrate, weil es keinen Beweis giebt, um Theile desselben anzunehmen. U.

So wie der Begriff der Substanz des Wind-Atoms aus der Eigenschaft, welche darin besteht, die Anfangs-Verbindungen u. s. w. zu bilden, folgt, und seine dauernde Existenz aus dem Mangel eines Beweises für die Annahme von Theilen desselben, so folgt auch die Substanzialität und die dauernde Existenz des innern Sinnes aus seiner Eigenschaft (das Substrat zu sein der Verbindung u. s. w., wodurch das Wissen hervorgebracht wird), so wie auch aus dem Mangel eines Beweises für seine Entstehung und seine Zerstörung. V.

3. Es wird festgestellt, dass in jedem Körper der innere Sinn eins ist. Mit dem bestimmten Gliede, womit zu irgend einer Zeit eine Verbindung des innern Sinns Statt findet, entsteht zu derselben Zeit ein Willensakt, nicht mit einem anderen bestimmten. So darf man denn nicht behaupten, dass bei der Annahme einer Vielheit des innern Sinns, wegen der gleichzeitigen Verbindung eines jeden innern Sinns selbst mit zwei Gliedern des Körpers zwei Willensakte Statt fänden; ebenso wenig, dass mit den bestimmten Fingern und Zehen gleichzeitig zwanzig Willensakte entständen (oder wie wären sonst gleichzeitig die Bewegungen derselben möglich?): man darf dies nicht behaupten; denn, gleich wie bei der (gleichzeitigen) Trennung der hundert Blätter des Lotus, ist der Glaube an die Gleichzeitigkeit ein Irrthum, indem jene (körperlichen Bewegungen) wegen der schnellen Fortbewegung des innern Sinns in stets verschiedenen Augenblicken entstehen. Ebenso würde bei der Vielheit des innern Sinns eine gleichzeitige Verbindung eines jeden inneren Sinns mit den Organen des Geruchs, Geschmacks u. s. w. Statt finden, und deshalb Geruch, Geschmack u. s. w. gleichzeitig ent-

stehen (dies ist aber nicht der Fall); deshalb ist das der Sinn, dass es in jedem Körper einen innern Sinn giebt, und nicht viele. — Die Meinung nun, dass dem innern Sinn nothwendig Vielheit zukomme, weil in jeder der Hälften der zertheilten Skorpione u. s. w. wahrgenommen werde, ist nicht richtig, weil dies dadurch Statt findet, dass zu der Zeit der innere Sinn auf unsichtbare Weise hineintritt; sonst würde es durch den Beweis der Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse unmöglich sein, eine Vielheit des innern Sinnes zuzugestehn. Was Andere weiter behaupten, — dass die Gleichzeitigkeit und Nicht-Gleichzeitigkeit der Willensakte und Erkenntnisse durch das Zusammenziehen und Ausdehnen des innern Sinnes, gleich wie bei der Schildkröte und dem Rüssel des Elephanten, erfolge, dass in der That aber nur ein innerer Sinn in einem Körper sei, ist ebenfalls nicht nach unserem Sinne, indem die Annahme von unendlich vielen Theilen, deren Entstehungen, Zerstörungen und unendlich vielen Atomen ausserordentlich komplicirt ist. V.

Die Kommentatoren haben hier den Beweis, dass der innere Sinn ein Atom ist, anticipirt. Kaṇâda selbst, nach der Ordnung seines Systems, führt diesen Beweis erst später, nachdem er die Begriffe des Unendlich-Kleinen und Unendlich-Grossen festgestellt, VII. 1, 23. „Weil dies (die Allgegenwart und unendliche Grösse) nicht vorhanden ist, ist der innere Sinn ein Atom." Der Beweis ist also negativ, indem er von dem Nicht-Vorhandensein der Allgegenwart und unendlichen Grösse schliesst, dass der innere Sinn ein Atom ist. Schliesslich jedoch kommt dieser Beweis auf die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntniss und Willensakte zurück; denn wenn man fragt, warum er keine solche Grösse hat, so wird man eben sagen müssen, weil er ein Atom ist, und dies deshalb, weil er zu einer Zeit nur einer Auffassung fähig ist. Die hauptsächlichsten Sûtra des Gautama, welche sich auf den innern Sinn beziehen, sind:

I. 3, 16. Dass Erkenntnisse (in einer Seele) nicht zu gleicher Zeit entstehen, ist der Beweisgrund für den innern Sinn [1].

III. 10, 77. Die Nicht-Gleichzeitigkeit der Auffassungen ist das Resultat der Aufeinander-Folge der Zustände (des innern Sinns).

78. Und die Wahrnehmung findet nicht Statt, wenn er (der innere Sinn) zu einem anderen Gegenstande (Sinn nach dem Kommentare) sich wendet.

III. 15, 126. Der innere Sinn ist eins, weil Erkenntnisse nicht gleichzeitig sind.

---

1) Der Kommentator erklärt linga (Beweis) durch lakshaṇa; dies scheint mir durchaus falsch, indem an keinem anderen Orte der Beweis für das Dasein des inneren Sinns gegeben ist.

4. Der aufsteigende und der niedersteigende Lebenswind, das Zuschliessen und Aufschliessen der Augen, das Leben, die Bewegungen des innern Sinns, die Veränderungen (in einem Sinne) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, Lust und Unlust, Verlangen und Abscheu und Wille sind Beweisgründe für die Seele.

---

129. Dies ist nicht der Fall (könnte der Gegner sagen), indem zu gleicher Zeit verschiedene Wirkungen wahrgenommen werden.
130. Die (vermeintliche) Wahrnehmung geschieht in Folge der schnellen Fortbewegung (des innern Sinns) so wie das Sehen des Kreises bei einem (geschwungenen) Feuerbrand.
131. (Der innere Sinn) ist ein Atom aus dem zuvor angeführten Grunde (der Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse).

Offenbar sind die Beweise für das Dasein, die Einheit und die atomistische Natur des innern Sinns bei Kaṇâda und Gautama dieselben. Es ist die Nicht-Gleichzeitigkeit der Erkenntnisse und der Willensakte, welche allen diesen Beweisen zum Grunde liegt; denn obwohl Gautama nur die Erkenntnisse anführt, so ist doch aus seiner ganzen Theorie klar, dass er die Willensakte ebenfalls im Sinne hatte. Auch die Ausdrücke, worin die Beweise geführt werden, ist bei beiden auffallend gleich [1]). Es verdient noch bemerkt zu werden, dass weder Kaṇâda noch Gautama den innern Sinn ausdrücklich als ein Organ bezeichnet, während man doch nicht zweifeln kann, dass beide ihn als solchen gedacht haben.

4. Die Vivriti fasst die Erklärung der Upaskâra, mit der sie im Wesentlichen übereinstimmt, so zusammen: Es giebt auch noch andere Beweise der Seele als die vorhin angeführten. Auch die Lebenswinde u. s. w. sind solche Beweise. Demnach durch den Schluss — das Aufsteigen des nach obengehenden Lebenswindes, einer besondern Art des seiner Natur nach sich in einer krummen Linie bewegenden Windes, oder das Niedersteigen des nach unten gehenden Lebenswindes, sind die Folgen eines Willensaktes wegen des Nach-oben- oder Nach-unten-Gehens, gleichwie das Nach-oben- oder Nach-unten-Gehen eines Erdklosses — wird die Seele bewiesen. Und der theilweise (?) Einwand, dass auch in tiefem Schlafe ohne einen Willensakt dergleichen Bewegungen Statt finden, ist unstatthaft, weil dann der Willensakt Statt findet, welcher Lebensursprung genannt wird. Ebenso lässt das Zuschliessen der Augen, die Bewegung nämlich, welche die Verbindung der Augenlider hervorbringt, oder das Aufschliessen derselben, die Bewegung, welche eine Trennung der Augenlider verursacht, auf den Willensakt eines Bewusstseienden als die Ursache schliessen, nach dem Bei-

---

1) Vergl. Kaṇâda S. III, 2, 1. mit Gaut. S. I. 3, 16. und K. S. III. 2, 3. mit G. S. III. 15, 28.

5. Die Begriffe der Substanz und der dauernden Existenz derselben sind mit dem Winde erklärt.
6. Da bei dem Zusammentreffen des Auges mit dem Gegenstande, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta", keine Wahrnehmung Statt findet, so ist ein sichtbarer Grund nicht vorhanden.

---

spiele des Tanzens einer hölzernen Puppe. Ebenso das Leben, und der Sinn ist, das Zunehmen des Körpers, sein Wiederherstellen eines Verletzten u. s. w. ist die Wirkung des Lebens, und dies lässt ebenfalls auf einen Regierer schliessen. So wie der Regierer des Hauses das kleine Haus vergrössert und das beschädigte wiederherstellt, so bringt irgend ein mit Bewusstsein begabter Regierer das Zunehmen durch Nahrung u. s. w. hervor und stellt das Verletzte, Hand, Fuss u. s. w. durch Heilmittel wieder her. Eben so hängt die Bewegung des inneren Sinns, der als Atom festgestellt ist, nach irgend einem (äussern) Sinn, welcher als Mittel dient, um den begehrten Gegenstand (jnânam) zu erreichen, von dem Begehren eines mit Bewusstsein begabten Wesens ab. Diese Bewegung ist wieder ein Beweis der Seele. So wie der Knabe, welcher in einer Ecke des Hauses steht, einen Ball u. s. w. durch das Haus nach allen Seiten fortschleudert, so sendet auch die Seele den inneren Sinn nach irgend einem im Körper befindlichen Sinne. Um den Einwand zu beseitigen, dass man den Sinnen ebenfalls Bewusstsein und Herrschaft über den Körper zugestehen müsse, wird im Sûtra die Unabhängigkeit der Seele von den Sinnen bewiesen „die Veränderungen (im innern Sinne) durch etwas von dem Sinn Verschiedenes". Wenn eine säuerlich schmeckende Frucht, wie z. B. die Galedupa arborea, gesehen wird, so erinnert man sich an ihren Geschmack; dadurch entsteht eine Veränderung im Geschmackssinne in der Form des Zusammenlaufens von Wasser zwischen den Zähnen, und dies beweist (das Dasein) einer von den Sinnen unabhängigen Seele. Eben so sind Lust, Unlust u. s. w. Beweisgründe für die Seele.

6. Die drei folgenden Sûtra enthalten die Einwendungen der Gegner.

Wenn beim Zusammentreffen, welches sich ausspricht in „Dies ist Yajnadatta", keine Wahrnehmung Statt findet, so giebt es keinen sichtbaren Grund, d. h. keinen solchen, der mit seiner Einschliessung erfasst würde. So wie mit dem wahrgenommenen Feuer der begleitende erfasste Rauch der sichtbare Grund mit Bezug auf das Feuer ist, so ist der Grund, welcher die Seele beweisen soll, nicht sichtbar. U.

Wenngleich ein Zusammentreffen des Auges u. s. w. mit dem Körper des Yajnadatta Statt findet, so ist doch, wegen des Nicht-Vorhandenseins (der Verbindung) seines Regierers, der Seele mit

7. Und von einem allgemein Aufgefassten aus findet kein Unterschied Statt.
8. Deshalb ist (die Seele nur) durch das Zeugniss der Ueberlieferung bewiesen.
9. Wegen der Ausschliessung des Wortes: „Ich“ ist (die Seele) nicht (nur) durch das Zeugniss der Ueberlieferung bewiesen.

---

der Wahrnehmung des Auges u. s. w. ein sichtbarer Grund, d. h. ein solcher, der mit dem Eingeschlossensein ein Gegenstand der Wahrnehmung geworden, nicht vorhanden. Wie ist deshalb ein Schluss auf die Seele möglich? Wenn eine Verbindung (des Auges) mit dem Feuer u. s. w. Statt gefunden, so ist, nach der Wahrnehmung, ein Schluss auf das Feuer u. s. w., vermittelst der Wahrnehmung seiner Einschliessung unverfänglich. (Hier aber findet eine solche Wahrnehmung der Einschliessung nicht Statt.) V.

7. Es giebt allerdings einen allgemein aufgefassten Grund; doch wird von ihm aus nicht vermittelst des Begriffes der Seele oder vermittelst des Begriffes einer von den acht Substanzen verschiedenen Substanz auf die Seele geschlossen, sondern man schliesst dadurch auf irgend ein Substrat des Verlangens u. s. w. Dies ist aber kein Mittel, um das Denken der Seele herbeizuführen. Deshalb wird gesagt: „es findet kein Unterschied Statt“. U.

„Von einem allgemein Aufgefassten aus“, d. h. von einer Auffassung des Eingeschlossenseins, welches bestimmt ist durch ein allgemeines Prädikat, „findet kein Unterschied Statt“, findet kein Schluss Statt vermittelst eines besondern Prädikates, nach dem Gesetze, dass die Auffassung des bestimmten Einschliessenden auch in dem Bestimmten des Schlusses vorhanden sein müsse. V.

8. Die Seele ist nur durch Ueberlieferung, nicht durch Schluss bewiesen, weil beide Gründe, der sichtbare und der allgemein aufgefasste, vorhanden sind. Demnach mag wohl durch das Hören aller Upanishad eine Offenbarung der Wahrheit hervorgebracht werden, nicht aber durch eine Methode des Denkens; deshalb ist dies Lehrsystem, welches das Denken als nothwendig voraussetzt, kein Lehrsystem. U.

9. In den folgenden drei Sûtra folgt die Antwort auf die Einwendung des Gegners.

Die Seele ist nicht lediglich durch das Zeugniss der Ueberlieferung bewiesen, sondern durch diesen Schluss — das Wort „Ich“, oder das Wort „Seele“ hat ein Bezeichnetes, weil es ein Wort ist, gleich wie das Wort „Topf“ u. s. w., — ist die Seele bewiesen. Aber vielleicht ist die Erde u. s. w. das Bezeichnete? Deshalb wird gesagt, „wegen der Ausschliessung“, und der Sinn ist, weil das Wort „Ich“ von der Erde u. s. w. ausgeschlossen, abgesondert ist; denn es giebt keinen Gebrauch, oder keine Ueberzeugung, dass „Ich“ die Erde, das Wasser, das Licht, die Luft, der

26*

10. Wenn ein solches Wissen, wie Ich Devadatta, Ich Yajnadatta, eine Wahrnehmung ist, (wozu dann ein Beweis)?

11. Wenn die wahrgenommene Seele (auch) durch Schluss gefolgert wird, so entsteht in Folge der Festigkeit eben eine Ueberzeugung, wie bei der Wahrnehmung.

Aether, die Zeit, der Raum, oder der innere Sinn wäre. Findet dies (ein solcher Gebrauch, oder eine solche Vorstellung) nun nicht Statt mit Rücksicht auf den Körper? Nein, weil es auch mit Rücksicht auf den fremden Körper gilt. Nun denn, mit Rücksicht auf den eigenen Körper? Nein, weil ein von der eigenen Seele Verschiedenes durch die Beziehung: „Mein Körper" u. s. w. nicht ausgesprochen ist. Auch folgt dies von der Ueberzeugung. Wohl denn (sagt der Gegner), so ist dies von einem allgemein Aufgefassten aus gefolgert, und dies ist schon, als nicht durch ein Besonderes bestimmt, verworfen. — Nein in dem Worte „Ich" ist der Begriff des Ich, der Seele eben das Gemeinsame; deshalb, in Kraft des Prädikates des Subjekts ist der Begriff des Ich als Grund des Eintretens bestimmt, und dies ist eben ein von jedem anderen verschiedenes Allgemeines, wodurch das Besondere bewiesen ist. Eben so ist von einem allgemein Aufgefassten aus, mit Hilfe des Verbotes, das Besondere bewiesen. Die Behauptung nun, durch das Hören erfolgt die Offenbarung; wozu denn jener (Beweis)? ist nicht recht; denn ohne Ueberlegung giebt es keine Läuterung des Zweifelhaften zur festen Ueberzeugung; ohne sie giebt es aber keine Aufmerksamkeit, und ohne Aufmerksamkeit wird die Wahrheit nicht offenbar, welche im Stande ist, das umhüllende, unwahre Wissen zu zerstören .... Wie aber, möchte man sagen, wenn doch die Seele unsichtbar ist, kann die Wahrnehmung eines Zeichens (sanketa) Statt finden? Die Antwort darauf ist, die Seele ist nicht wahrnehmbar, sie wird aber aufgefasst durch die Nähe (pratyâsattyâ) ihrer Verbindung mit dem innern Sinne. Wie könnte es sonst solche Ueberzeugungen geben, wie: ich bin glücklich, ich weiss, ich verlange, ich strebe; denn nicht ist sie etwas Unwesenhaftes, oder nach ihrem Wesen Zweifelhaftes, indem ihr, wie der Ueberzeugung des Blauen u. s. w., ebenfalls ein bestimmtes Wesen zukommt. Auch ist sie nicht ein durch Schluss Gewonnenes, indem sie auch ohne das Wissen eines Grundes entsteht. Noch ist sie ein durch Mittheilung entstandenes Wissen, indem sie nicht dessen Untersuchung folgt. — Wird (zuletzt) behauptet, sie sei ein Schein der Wahrnehmung, so ist die Antwort, es müsse auch einen Gegenstand geben, welcher nicht ein Schein sei; denn das, was nicht erwiesen ist, wird nicht auf andere übertragen, wie dies später angeführt werden wird. U.

10. Denn wozu ist es nöthig, auf einen Elephanten, den ich sehe, durch sein Geschrei zu schliessen? U.

11. Wenn die wahrgenommene, d. h. durch den innern Sinn aufgefasste Seele, durch Schluss gefolgert wird, so entsteht, wie bei

12. Die Vorstellung wie: Devadatta bewegt sich, Yajnadatta bewegt sich, wird auf den Körper durch bildliche Uebertragung bezogen.

---

der Wahrnehmung, eben eine Ueberzeugung, d. h. eben eine Grund-Ueberzeugung. Woher eine solche? In Folge der Festigkeit, in Folge ihrer Kraft, jeden Zweifel über das Nicht-Bewiesensein zu entfernen. Grundüberzeugung ist das, welches in seiner Beweiskraft erfasst ist. Wie sogar bei der Wahrnehmung von fernem Wasser in einem Teiche u. s. w., wegen (der Möglichkeit) einer Luftspiegelung u. s. w. (zuerst) Zweifel über die Wahrheit einer solchen Wahrnehmung entsteht, und sodann, nachdem durch den Beweisgrund von Reihern u. s. w. Wasser gefolgert, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft verschwindet, so wird auch, obwohl die Seele wahrgenommen, wegen entgegengesetzter Möglichkeit ein Zweifel mit Hinsicht auf dieses Wissen (auf diese Wahrnehmung) sich erheben, sodann aber, nachdem die Seele durch Schluss erfasst ist, wegen der durch diese Uebereinstimmung erfassten Beweiskraft, eine Festigkeit entstehen, welche den Zweifel über die Wahrheit zu entfernen im Stande ist, und so ist die Festigkeit einer solchen Erfassung leicht zu verstehen. V.

12. Es giebt nämlich solche Vorstellungen, wie: ich bin gelblich, ich bin dick; es giebt aber auch solche unterscheidende Vorstellungen, wie: mein Körper. Hier nun in einem solchen Ausdruck wie: Devadatta bewegt sich, ist die Auffassung eines gemeinsamen Substrates für das Gehen so wie der Redegebrauch (welcher davon gemacht wird) bildlich, weil der Vorstellung „immer" Wahrheit zukommt. Obwohl der Begriff des Devadatta eine Gattung ist, welche den Körper zum Substrate hat, und deshalb ein solcher Ausdruck, wie: Devadatta bewegt sich, eine ursprüngliche (mukhya) Anwendung und eine wahre Vorstellung ist, so ist doch der Ausdruck „Devadatta" in den Fällen, wo er sich auf den Körper bezieht, (mit Rücksicht auf den Körper) bildlich zu verstehen. U.

Wenn nun eine Wahrnehmung, wie „Ich Devadatta", ein Gegenstand der Seele ist, wie kann denn eine solche Vorstellung wie „Devadatta bewegt sich" Statt finden, indem es ja für die Seele keine Bewegung giebt? Darauf antwortet das Sûtra: „Devadatta bewegt sich." Diese durch die Sprache hervorgebrachte Vorstellung entsteht durch die Auffassung einer Ellipse des Wortes Devadatta u. s. w. mit Rücksicht auf den Körper. Wegen der Ursprünglichkeit (mukhatâ) solcher Vorstellungen, wie: Devadatta weiss, begehrt, handelt, hasst u. s. w. hat das Wort „Devadatta" u. s. w. nothwendig das Vermögen, sich auf eine vom Körper verschiedene Seele zu beziehen: deshalb, weil eine vielfache Anwendung Statt findet, wird die Komplizirtheit (der Annahme) nicht beachtet, und es gebührt einem solchen Ausdrucke, wie: er bewegt sich, nachdem er auf den Willen bezogen ist, der Vorrang. V.

13. Die bildliche Uebertragung wird aber bezweifelt.
14. (Die Vorstellung) „Ich“ ist eine Wahrnehmung von einem (von dem Körper) Verschiedenen, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern nicht Statt findet.

---

13. Das „aber“ zeigt die Ansicht des Gegners an. Die Vorstellung und der Redegebrauch „Ich“ werden sowohl bei der Seele als beim Körper wahrgenommen. Deshalb der Zweifel, wo die ursprüngliche (Vorstellung), wo die figürliche. U.

14. Eine Vorstellung, worin die Wahrnehmung eines Verschiedenen, dessen Wesen die Seele ist, Statt findet, ist die Wahrnehmung eines Verschiedenen. Da die Vorstellung „Ich“ in der eigenen Seele Statt findet, „in dem Anderen“, d. h. in einer anderen Seele, „nicht Statt findet“, so muss sie mit Rücksicht auf das Verschiedene, d. h. mit Rücksicht auf die eigene Seele, als die ursprüngliche angenommen werden. Wäre sie, im Gegentheil, die ursprüngliche hinsichtlich des Körpers, so müsste sie durch einen äusseren Sinn hervorgebracht sein; doch der Körper ist nicht eine Wahrnehmung des innern Sinnes, und die Vorstellung „dieses Ich“ gehört dem innern Sinne an, weil sie ohne die Thätigkeit eines äusseren Sinnes entstanden ist. Solche (Vorstellungen) wie: Mir ist wohl, mir ist wehe, ich weiss, will, wünsche, entstehen daher, dass die mit der ihr zukommenden, besonderen Eigenschaften begabte Seele durch den innern Sinn Gegenstand geworden. Der Sinn ist: Diese (Vorstellung) ist nicht durch Schluss gefolgert, weil sie ohne Ueberlegung des Grundes entstanden ist. Auch ist sie nicht durch Sprache mitgetheilt, weil sie ohne Wortvergleichung entstanden. Deshalb gehört sie dem innern Sinne an, und zwar dem innern Sinne, unabhängig von aussen, weil keine Thätigkeit im Körper u. s. w. Statt findet. U.

Die Vorstellung „Ich“ u. s. w. Der Gebrauch, welcher sich zeigt in solchen Ausdrücken: Ich Yajnadatta bin glücklich, ist die Wahrnehmung eines verschiedenen Gegenstandes, das Wissen eines von dem Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes, weil es ein Wortverständniss eines vom Körper u. s. w. gesonderten Gegenstandes hervorbringt. Demnach ist eine solche Anwendung, welche sich auf etwas von dem Körper u. s. w. Gesondertes, d. h. auf die Seele bezieht, die ursprüngliche, die aber, welche sich auf den Körper bezieht, die figürliche. Weshalb? Die Antwort ist, weil sie in der eigenen Seele Statt findet, in dem Andern, d. h. im Körper, nicht Statt findet. V.

Der Upaskára erklärt paratra durch: „in einer fremden Seele“, die Vivriti dagegen „in einem fremden Körper.“ Die letzte Erklärung ist allein richtig; denn hier ist von einer Vergleichung zwischen Seele und Körper, nicht aber zwischen der eigenen und einer fremden Seele die Rede.

15. Das Ich-Vorstellen (ahankâra) ist eine Wahrnehmung des Körpers. (Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke, wie): „Devadatta bewegt sich", bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung.
16. Aber die bildliche Uebertragung wird bezweifelt.
17. Aber nicht wird in Folge der Verschiedenheit der Körper (auch) das Wissen des Yajnadatta oder des Vishnumitra zum Gegenstande.

---

15. Zweifel des Gegners. Das Ich-Vorstellen, d. h. der Gebrauch „Ich" ist eine körperliche Wahrnehmung, eine Wahrnehmung des Körpers, weil sie durch den Körper hervorgebracht wird. Demnach, weil „Ich Yajnadatta" aufgefasst wird durch ein gemeinsames Substrat, so ist das Wort „Yajnadatta" u. s. w. auch ein durch den Körper Hervorgebrachtes. Die Behauptung deshalb, dass solche Ausdrücke wie: Devatta bewegt sich, bildliche Uebertragungen seien, ist die Folge einer Selbsterhebung; doch ist sie nicht der Wahrheit gemäss. Und der unzweifelhafte Sinn ist: Weil die so häufigen Redensarten (prayoga) wie: ich bin dick, ich bin gelblich, auf den Körper gehen, so beziehen sich nothwendig das Wort: Ich and das Wort Yajnadatta, welches mit jenem ein gemeinsames Substrat hat, auf den Körper. V.

16. Das „Aber" bezeichnet den richtigen Lehrsatz. Was (vom Gegner) behauptet wurde, dass jene bildliche Uebertragung nur in Folge einer Selbsterhebung Statt findet, und dass in der That die Vorstellung „Ich" sich eben auf den Körper beziehe, wird ebenfalls bezweifelt. Demnach, da jene Vorstellung auf beiden Seiten ein falscher Zeuge ist, so müssen wir das Besondere festzustellen suchen; so stellt sich die Vorstellung „Ich" dar, auch wenn das Auge geschlossen ist, und deshalb muss sie gedacht werden in einem Dinge, welches nicht ein Gegenstand eines äussern Sinnes ist. Fände sie im Körper Statt, so wäre sie auch vorhanden in einem fremden Körper, und nicht vorhanden unabhängig vom Auge. U.

Dies sind offenbar die Ansichten der späteren Schule, welche der Upaskâra dem Kanâda unterlegt. Treffender ist die Erklärung der Vivriti: „Die bildliche Uebertragung wird bezweifelt", nämlich ob dieselbe bei der Bewegung des Yajnadatta, oder beim Glücke desselben Statt finde, weil bei der Unterschiedslosigkeit des häufigen Gebrauchs sowohl mit Rücksicht auf den Körper als auf die Seele, es unmöglich ist, eins als das letzte, welches zurückbleibt, anzusehen. Das „Aber" soll den richtigen Lehrsatz bezeichnen.

17. „Das Wissen" bezeichnet die der Seele zukommende Eigenschaft, wie Wohl und Wehe. So wie die Körper des Yajnadatta und Vishnumitra von einander verschieden, so sind auch das Wissen, Wohl u. s. w. (Y's und V's) verschieden. Demnach, so wie dies der Körper von Yajnadatta ist, so wird auch, obwohl das Wissen

18. (Die Vorstellung) „Ich" ist nicht durch das Zeugniss der Ueberlieferung bewiesen, weil die Besonderheit (der Seele) durch die ursprünglichen (mukhya), (der Seele) angemessenen Eigenschaften so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung wie beim Tone festgestellt ist.

---

oder das Wohl u. s. w. das Yajnadatta nicht entstanden ist, ein solches Wissen u. s. w., wie mir ist wohl, ich weiss, ich will, ich wünsche u. s. w. zum Gegenstande, weil auch sein Wissen u. s. w. gleich seiner Farbe u. s. w., dadurch, dass es zum Gegenstande der dem Körper zugehörigen (Eigenschaften) wird, in die Wahrnehmung fällt. Dies geschieht aber nicht. Deshalb, so ist der Sinn, muss für das Wissen, Wohl u. s. w. ein von dem Körper verschiedenes Substrat angenommen werden. U.

Aehnlich die Vivriti. Der Sinn dieser etwas unbeholfenen Erklärung lässt sich kurz so aussprechen: Gehörte das Wissen u. s. w. dem Körper an, so müsste es, gleich seinen übrigen Eigenschaften, auch wahrgenommen werden, und bei verschiedenen Körpern verschieden sein. Da dies nun nicht der Fall ist, so ist jene Voraussetzung falsch.

18. Der Sinn ist folgender: Die Vorstellung: Mir ist wohl, mir ist wehe, ist nicht durch Ueberlieferung bewiesen, nicht durch Wortmittheilung, auch nicht durch Schluss, weil sie auch ohne Prüfung einer Sprachmittheilung und eines Schlusses entstanden ist. (Deshalb ist sie durch Wahrnehmung entstanden.) Was nun als Hinderniss der Wahrnehmung angeführt wird, nämlich die Nicht-Sichtbarkeit und das Nicht-Dasein von Theilen, gilt für eine durch einen äusseren Sinn entstandene Wahrnehmung; denn für diese sind Sichtbarkeit und (das Vorhandensein) vieler Substanzen nothwendig; aber eine Wahrnehmung durch den innern Sinn geschieht auch ohne das Genannte. Gegen den Einwand nun: Zugestanden (eine Wahrnehmung durch den innern Sinn), wenn es einen Beweis für die Seele giebt, wird gesagt, „weil die Besonderheit (der Seele) durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung, wie beim Tone, festgestellt ist." Wie bei der Erde und den übrigen Substanzen die Ausschliessung des Tons als nicht-fehlgehend festgestellt, und dadurch der Beweis eines Substrates desselben, eines Besonderen in der Form des Aethers, welches von den (übrigen) acht Substanzen verschieden ist, gegeben ist, eben so, weil die Ausschliessung der Begierde von der Erde u. s. w. nicht fehlgeht, muss es für dieselbe ein von den acht Substanzen ausgeschlossenes Substrat geben. — Gegen den Einwand, dadurch wäre die Seele Gegenstand des Beweisses, nicht der Wahrnehmung, wird gesagt: „Ich, weil durch die ursprünglichen, angemessenen Eigenschaften." Dass „diese" bezeichnet den Charakter des Wissens. Demnach, das Wissen „Ich", welches ohne die Prüfung einer Sprachmittheilung oder eines Schlus-

---

ses bei Jemand, der die Augen geschlossen hat, entsteht, muss hervorgebracht werden durch ein Ursprüngliches, den Begriff des Ich Besitzenden, den Beweis in sich Tragenden, nicht aber durch den Körper u. s. w., weil dort die Ausschliessung der Begierde nicht fehl geht. Nach „durch die ursprüngliche angemessene Eigenschaft" ist, „welche hervorgebracht werden muss", zu ergänzen. U. Bei Ich muss dieser Gegenstand der Vorstellung ergänzt werden. Demnach, der Gegenstand einer solchen allbekannten Wahrnehmung des inneren Sinns, wie: mir ist wohl, u. s. w. ist nicht durch das Zeugniss der Ueberlieferung bewiesen, nämlich ein von Gott nicht Verschiedenes durch solche Texte der Ueberlieferung wie: Das seiende wissende, unendliche Brahma. Hier wird nun der Grund angegeben: „durch das Ursprüngliche, Angemessene". Das Ursprüngliche, welches angemessen ist, d. h. Wohl und Wehe, durch beides „wird die Besonderheit", der Unterschied von Gott, „festgestellt". Das Wohl ist nämlich unter dem Begehrten das Ursprüngliche, weil es der Gegenstand einer Begierde ist, die nicht von andern Begierden abhängt, das Wehe aber unter dem Verabscheuten, aus demselben Grunde. Die Angemessenheit aber meint den Begriff, Gegenstand der Wahrnehmung zu sein, und dies wird angeführt, um die Furcht einer Unzulänglichkeit des Grundes, so wie, um bei der Annahme eines unwandelbaren Wohles mit Rücksicht auf Gott ein Fehlgehen abzuwehren, weil ein unwandelbares Glück (für den Menschen) unangemessen ist. Demnach das entstandene (endliche) Glück und Unglück stellen den Unterschied zwischen der endlichen Seele und Gott fest. Glück und Unglück dienen hier nur zur Andeutung. Wissen, Wunsch, Wille und Hass, sofern sie entstanden, sind ebenfalls als Unterschiede zwischen Gott (und endlichen Wesen) feststellend anzusehen. Wird nun gesagt: In einem solchen Schlusse, wie: Ich, der Gegenstand der Wahrnehmung, die Seele, ist von Gott verschieden wegen des Begriffes, dass sie entstandenes Glück hat, — ist ein Wissen der Einschliessung kaum möglich, weil bei der Abwesenheit eines Beispiels eine Auffassung dessen, was mit dem bejahenden Schlusse übereinstimmt, mangelt, so antwortet das Sûtra „so wie durch das Nicht-Fehlgehen der Ausschliessung", d. h. der ausschliessenden Einschliessung . . . . Deshalb, obwohl ein Beispiel des bejahenden Schlusses nicht vorhanden ist, so ist dennoch, weil die Auffassung der ausschliessenden Einschliessung, abhängig von den übereinstimmenden (Beispielen) der Ausschliessung, durch Ausschliessung, nämlich durch das Dasein des Beispiels von Gott, Statt findet, so ist dennoch am genannten Orte der Schluss möglich. Der Zweifel nun, dass der Beweis des Unterschiedes von Gott nicht der Wahrnehmung gemäss sei, wird durch die Worte entfernt, „wie beim Tone". So wie der Aether gewusst wird vermittelst des Grundes in der Form des Tones nach Art der ausschliessenden Einschliessung, so ist der Unterschied Gottes erwiesen dadurch, dass

19. Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks und des Unglücks und des Wissens giebt es nur e i n e Seele.
20. (Es giebt) mehrere (Seelen) wegen ihrer Zustände.
21. Dies folgt auch aus der Autorität des Śâstra.

---

die Seele das Merkmal hat, entstandenes Glück u. s. w. zu besitzen.

Die Erklärung der Vivriti ist durchaus unberechtigt; denn sie steht in keinem Zusammenhange mit dem Gegenstande, welchen der Text untersucht, nämlich, ob die Vorstellung der Seele sich auf einen Beweis, oder auf die Autorität der Ueberlieferung stütze.

19. Nach Vollendung der Untersuchung über die Seele, wird jetzt ein Abschnitt angefangen, welcher die Mehrheit der Seelen zum Gegenstande hat. Zuerst die Behauptung der Gegner.

Die Seele ist eben eins trotz dem Unterschiede zwischen den Körpern des Chaitra, Maitra u. s. w. Weshalb? „Wegen der Nicht-Verschiedenheit der Entstehung des Glücks, Unglücks und des Wissens", weil durch die Absonderung (?) aller Körper die Entstehung von Glück, Unglück und Wissen nicht bestimmt ist. Gäbe es noch einen anderen Grund, welcher die Verschiedenheit der Seele bewiese, so wäre sie bewiesen. Es giebt aber keinen anderen. Wie bei der Absonderung dieses und dieses Ortes auch beim Entstehen des Tones es wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, des Tones nämlich, nur e i n e n Aether, wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Gleichzeitigen u. s. w., nur e i n e Zeit, und wegen der Nicht-Geschiedenheit des Grundes, nämlich der Vorstellung des Oestlichen u. s. w., nur e i n e n Raum giebt. U.

Die Vivriti erklärt dieses und die beiden anderen Sûtra wieder mit Rücksicht auf den Unterschied zwischen Gott und der endlichen Seele.

20. Aussage des Lehrsatzes. Mehrere Seelen. Weshalb? Wegen der Zustände. Zustand meint die Regel für eine jede. Wie einer reich, ein anderer geizig (arm), einer glücklich, ein anderer unglücklich u. s. w. ist. Dieser Zustand, welcher ohne einen Unterschied der Seele unmöglich ist, beweist einen Unterschied der Seelen. Auch darf man nicht behaupten, dass, wie es durch den Unterschied der Geburt, oder durch den Unterschied des Knaben- Jünglings- und reifen Alters verschiedene Zustände selbst für e i n e Seele giebt, so möchte es auch der Fall sein bei dem Unterschiede zwischen Chaitra und Maitra, weil die Unterschiede der Zeit des Daseins jener entgegengesetzten Merkmale möglich ist. (Sie sind aber nicht möglich zu einer und derselben Zeit).

21. Śâstra ist die Śruti. Z. B. Zwei Brahma müssen erkannt werden u. s. w.

Zur Vergleichung lasse ich die hauptsächlichsten Sûtra Gautama's, welche sich auf die Seele beziehen, hier folgen:
Nyâya Sûtra.

I. 2, 10. Verlangen, Abscheu, Wollen, Wohl, Uebel und Wissen sind der Beweisgrund für die Seele.

II. 3, 23. Die Seele ist nicht ausgeschlossen (aus der Erklärung der Wahrnehmung), weil das Wissen der Beweisgrund (derselben) ist.

III. 1. 1. (Ein äuserer Sinn ist nicht die Seele), weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.

Kommentar: Wegen der Vorstellung, dass dasselbe Ich den Topf, welchen es gesehen, auch fühlt, ist die Seele von den Sinnen verschieden und eins.

III. 2, 4. Weil bei der Verbrennung des Körpers Sünde nicht Statt finden würde (kann der Körper nicht die Seele sein).

III. 3, 12. Weil eine Veränderung Statt findet (in einem Sinnesorgan) durch etwas von dem Sinne Verschiedenes (ist die Seele von den Sinnen verschieden). Die Seele ist nicht der innere Sinn.

III. 4, 17. Weil es einen Wissenden, und ein Instrument des Wissens giebt, so findet auch Verschiedenheit der Namen Statt (indem das Eine so, das Andere so genannt wird.)

III. 12, 90. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben das Wissen zurückbleibt.

III. 12, 106. (Verlangen u. s. w.) kommt dem Wissenden zu, weil (Handeln und Nicht-Handeln) hervorgebracht werden durch Verlangen und Abscheu.

III. 12, 107. Es kann nicht geläugnet werden (behauptet der Skeptiker), dass dies (Wissen u. s. w.) existirt in Erde und anderen Substanzen, weil Verlangen und Abscheu bewiesen sind durch jenes (Handeln und Nicht-Handeln).

III. 12, 108. (Dies muss verneint werden), weil Handeln und Nicht-Handeln in Aexten u. s. w. wahrgenommen werden würden.

III. 12, 110. (Verlangen u. s. w. gehören) nicht dem inneren Sinne an, weil sie hervorgebracht werden in der Art, wie angegeben ist, weil der innere Sinn von einem andern abhängig ist, und weil der Genuss der Frucht der Erfolg der eigenen Thaten ist.

III. 12, 119. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farben u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

III. 12, 122. (W. i. k. E. d. K.), weil (die charakteristischen Eigenschaften des Körpers) überall durch den Körper verbreitet sind.

III. 12. 125. Weil dies (Wissen) den Eigenschaften des Körpers entgegengesetzt ist. (Kommentar: Weil es, obwohl unerkennbar durch den äusseren Sinn), doch erkennbar ist.

Die Uebereinstimmung, welche die Beweise Gautama's für das Dasein der Seele mit denen des Kanâda haben, ist unverkennbar.

Kanâda geht zunächst vom Wissen aus als dem Beweisgrunde für das Dasein einer von dem Körper verschiedenen Substanz. Dann widerlegt er die Ansicht, dass das Wissen ein Zustand des Körpers sei. Wäre das Wissen ein Zustand des Körpers, so müsste auch in den Theilen, woraus der Körper besteht, so wie auch in dem, was durch den Körper hervorgebracht wird, wie z. B. in einem Topfe, ein Wissen Statt finden. Dies ist aber nicht der Fall. Demnach gehört das Wissen, als eine Eigenschaft, einer vom Körper verschiedenen Substanz, der Seele, an. Der Schluss, welcher von dem Wissen das Dasein der Seele folgert, ist deshalb erst da gerechtfertigt, wo das Wissen dem Körper abgesprochen wird. — Wie nun das Wissen die Seele beweist, so auch die übrigen Eigenschaften, welche ihr zugeschrieben werden. Sûtra III, 2. 4., welches uns die übrigen Beweise bringt, nennt auch Verlangen und Abscheu u. s. w. als Gründe. Mit ihnen werden noch zwei verschiedene angeführt, nämlich die Bewegung des innern Sinns nach anderen und anderen Gegenständen, mit welchen er sich nach und nach vereinigt, und die Veränderung eines Sinnes durch etwas von dem Sinne Verschiedenes, d. h. durch eine blosse Vorstellung.

Für das Dasein der Seele giebt es aber auch noch einen vom Schluss verschiedenen Beweis, nämlich die Wahrnehmung, nämlich in der Form, Ich Devadatta, Ich Yajnadatta u. s. w. Obwohl es nun auch solche Vorstellungen giebt, wie: Devadatta bewegt sich, welche sich auf einen Körper beziehen, so entstehen sie doch nur aus einer Täuschung, indem das Körperliche auf die Seele übertragen wird (und umgekehrt). Beides nun, die Wahrnehmung der Seele und die Folgerung derselben durch Schluss, ergiebt ein festbegründetes Wissen, welches stärker ist als ein Wissen der Wahrnehmung oder durch Schluss, weil bei diesen Täuschungen möglich sind. —

Aehnlich Gautama. Nachdem er im ersten Buche vorläufig erklärt, rechtfertigt er seine Erklärung im dritten Buche dadurch, dass er die Behauptungen der Gegner widerlegt. Er verfährt deshalb bei seinem Beweise negativ, indem er zeigt, dass weder die äussern Sinnesorgane, noch der Körper, noch der innere Sinn die Seele sein können, indem er ferner zeigt, dass das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper angehören könne, und zuletzt, dass Verlangen und Abscheu eben so wenig ein körperliches Substrat haben. Sein Schluss, den er aber nicht ausdrücklich angiebt, ist daher folgender: Weil das Wissen weder dem Sinne, noch dem Körper zukommt, so muss es einem vom Körper Verschiedenen, nämlich der Seele, angehören.

Viertes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Das Ewige ist seiend und unverursacht.
2. Die Wirkung desselben ist (sein) Beweisgrund.

Unter seinen Begriffen sind die folgenden neu:

1. Ein Sinn ist nicht die Seele, weil durch das Gesicht und den Tastsinn ein und derselbe Gegenstand aufgefasst wird.
2. Weil bei der Verbrennung des Körpers (die Folgen der) Sünde nicht Statt finden würden (kann der Körper nicht die Seele sein).
3. (Wissen) kommt weder den Sinnen noch den Gegenständen zu, weil selbst bei der Zerstörung derselben Wissen zurückbleibt.
4. (Wissen ist keine Eigenschaft des Körpers), weil Farbe u. s. w. eben so lange wie der Körper existiren.

1. Einige sagen, das Seiende entstände aus dem Nicht-Seienden. Ihre Ansicht ist, wie folgt: Der Saame u. s. w. bringt nicht die Wirkung, den Schössling u. s. w. hervor. Wäre dies der Fall, so müsste der Schössling auch aus dem in der Scheune liegenden Saamen u. s. w. entstehen. Vielmehr, weil durch die Trennung der Theile des Samens, wenn er im Acker sich befindet, nach der Zerstörung (des Samens) der Schössling entsteht, so ist die Zerstörung des Saamens die Ursache des Schösslings. So wird in Gautama's Sûtra (IV. 4, 15) gesagt: „Von dem Nicht-Seienden entsteht das Seiende; denn es giebt kein Offenbarwerden, wenn nicht Zerstörung (vorangeht)." Um die obige Ansicht zu widerlegen, werden nun die Atome u. s. w. auseinander gesetzt.

„Das Seiende", irgend etwas, welches das Merkmal des Wirklichen hat; „unverursacht", nicht entstanden: „das Ewige", das Ding, welches das Gegentheil der Zerstörung ist. Der Sinn ist, die Grundursache von zusammengesetzten Dingen ist nicht-seiend. Wäre die Zerstörung die Ursache, so müsste auch aus zermalmtem Saamen ein Schössling entstehen. V.

Man kann dieses Sûtra auf Alles, was ewig ist, beziehen, und dann wäre der Sinn, das Ewige ist seiend und zugleich ohne Ursache, indem es ja einiges Seiende giebt, welches eine Wirkung ist, oder auf die Atome, und die Uebersetzung wäre dann, „(das Atom) ist seiend, ohne Ursach, und ewig", d. h. wie es die Vivriti erklärt, ohne Aufhören des Seins.

2. Was für einen Beweis giebt es nun für eine solche Grundursache? Die Antwort ist, „die Wirkung", die Substanz als eine Wirkung, bestehend in einer Zusammensetzung von drei Atomen u. s. w., „desselben", der Grundursache, „ist sein Beweisgrund". Dies verhält sicht so. Wäre die Reihe von Theilen und zusammen-

3. Aus der Existenz der Ursache (folgt) die Existenz der Wirkung.
4. Das Vorhandensein einer solchen Verneinung, wie nicht-ewig, geht vom Besondern aus.
5. (Der Schluss, dass das Atom nicht ewig ist), ist Unwissenheit.

---

gesetzten Dingen unendlich, so hätten der Berg Meru und ein Senfkorn das gleiche Verhältniss, weil kein Unterschied im Begriffe des Entstehens aus unendlich vielen Theilen Statt fände. Deshalb muss ein Stillstand (in der Theilung) angenommen werden. In einem zusammengesetzten Dinge von drei Atomen giebt es jedoch keinen Stillstand; es hat Theile, weil es eine sichtbare Substanz ist, gleich dem Topfe u. s. w. Durch diesen Schluss ist es bewiesen, dass seine Theile aus zwei-atomischen Substanzen bestehen. Eben so wenig giebt es jedoch einen Stillstand in einem zwei-atomischen Ganzen; denn durch den Schluss, die Theile eines drei-atomischen Ganzen haben Theile, weil seine Theile Grösse haben, gleich einer Scherbe, ist die Grundursache eines aus zwei Atomen zusammengesetzten Theiles in der Form von Grundatomen bewiesen.

3. Der Upaskâra und die Vivriti erklären dies Sûtra verschieden. Der Upaskâra sagt: Durch dies Sûtra wird der Beweis gegeben, dass in dem Grundatome Farbe und andere Eigenschaften vorhanden sind. Nämlich, weil in der Ursache die Existenz der Farbe u. s. w. Statt findet, so findet die Existenz derselben auch in der Wirkung Statt; denn den Eigenschaften der Wirkungen gehn die Eigenschaften der Ursachen voran, weil es so bei einem Topfe, einem Gewebe u. s. w. wahrgenommen wird.

Dagegen die Vivriti: Das Sûtra zeigt die Unmöglichkeit, dass Nicht-Existenz die Grundursache ist, wie folgt: „Aus der Existenz", dem Sein, „der Ursache", der Grundursache, folgt „die Existenz der Wirkungen", der zusammengesetzten Dinge; sonst würde wegen der nicht-seienden Ursache der Erd-Atome, gleich dem, was aus Erde bestände, die Nicht-Existenz der Wirkungen, der zusammengesetzten Dinge erfolgen.

4. Wenn eine Verneinung Statt findet, wie „nicht ewig", so geschieht sie mit Rücksicht auf ein besonderes Ding, wie: eine zusammengesetzte Substanz ist nicht ewig, nicht aber ist eine Verneinung vom Allgemeinen aus angemessen, wie: alle Gegenstände sind nicht-ewig. V.

5. Das Grundatom ist nicht ewig, weil es räumliche Form hat, wie ein Topf. Ebenso ist das Haben von Eigenschaften, wie der Farbe, des Geschmacks u. s. w., der Reihe nach als Grund gegen die Ewigkeit des Atoms anzuführen. Auf dieselbe Weise kommen dem Grundatome durch seine gleichzeitige Verbindung mit sechs (anderen Atomen) sechs Theile zu; demnach von seinem Haben-von-Theilen, d. h. von seinem Substrat-Sein für eine Verbin-

6. Wenn eine grosse (Substanz da ist), so geschieht die Wahrnehmung durch den Begriff des Habens von vielen Substanzen und durch die Farbe.
7. Obwohl der Begriff der Substanz und der Grösse da ist, so ist doch die Luft nicht wahrnehmbar, weil der Eindruck der Farbe fehlt.

---

dung, welche Statt findet in einem Nicht-Einschliessenden (folgt die Nicht-Ewigkeit des Atoms). Weiter, wenn innerhalb des Grundatoms der Aether ist, so hat es auch Theile, weil es wirkliche Oeffnungen hat; ist aber der Aether nicht innerhalb desselben, so kommt auch dem Aether der Begriff der Gegenwart nicht zu . . . .

Ferner, Alles, was ist, hat eine augenblickliche Existenz. Von diesem und ähnlichen Schlüssen, welche eine augenblickliche Existenz beweisen, folgt die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms. Wenn es nun eine solche Folge von Schlüssen giebt, wie kann denn behauptet werden, dass das Grundatom ewig sei? Darauf antwortet das Sûtra: Jeder Schluss, welcher die Nicht-Ewigkeit des Grundatoms zum Gegenstand hat, ist Unwissenheit, d. h. Irrthum, entsprungen aus einem Schein-Grunde, zunächst nämlich das Hinderniss des Beweises, welcher das Subjekt auffasst, überall aber der Nicht-Erweis des Eingeschlossen-Seins, weil es keinen Beweis giebt, welcher das Gegentheil aufhebt; zuweilen auch ist es das Nicht-Erwiesensein des Prädikats. Alles dies und anderes ist nachzusehen in dem Samâna-tantra. U.

„Unwissenheit", Nicht-Beweis, d. h. der Schluss, dass das Grundatom nicht ewig ist, entsteht aus einem Scheingrunde, indem alle die erwähnten Gründe nach mehrern Seiten fehlgehen. V.

6. Wahrnehmung, nämlich Wahrnehmung durch das Auge oder durch den Tastsinn. Ein Grosses meint ein solches, welches eine grosse Ausdehnung hat. — Wenn dem so ist, warum ist denn die Luft u. s. w., welche ja eine grosse Ausdehnung besitzt, nicht wahrnehmbar? Die Antwort ist: Wegen der Farbe. Farbe meint hier hervortretende Farbe. Demnach wird die Farbe, obgleich sie im Auge u. s. w. ist, nicht wahrgenommen. Warum ist denn aber Grösse in einer drei-atomigen Zusammensetzung, und nicht im Grundatome? Die Antwort darauf ist, weil es viele Substanzen hat. Demnach, weil mit Rücksicht auf die Begriffe der entstandenen Grösse der Begriff des Viele-Substanzen-Habens nothwendig ist, in einem Grundatome dieser aber nicht vorhanden ist, so giebt es keine Grösse für das Grundatom. V.

7. Wenn dies sich so verhält, warum wird denn nicht die brennende Fackel am hellen Tage, oder das Licht des Auges, oder die Luft, welche durch die Inhärenz der Tastbarkeit der Farbe inhärirt, und zugleich gross ist, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: „Weil der Eindruck der Farbe fehlt." Der Eindruck der Farbe

8. Die Auffassung der Farbe findet durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen und durch die Besonderheit der Farbe Statt.
9. Dadurch ist das Wissen hinsichtlich des Geschmacks, des Geruchs und der Tastbarkeit erklärt.
10. Weil jenes nicht da ist, so findet kein Fehlgehen Statt.

---

meint die Inhärenz der Farbe, das Hervortreten der Farbe und das Nicht-Unterdrücktsein derselben. Deshalb, obwohl die Inhärenz der Tastbarkeit, welche auch die Inhärenz der Farbe ist, in der Luft Statt findet, so ist sie doch nicht durch die Farbe bestimmt, weil hier die absolute Nicht-Existenz der Farbe vorhanden ist. In dem Lichte des Auges ist nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Hervortreten der Farbe, in der am Mittage brennenden Fackel nicht der Eindruck der Farbe, d. h. nicht das Nicht-Unterdrücktsein derselben; deshalb wird beides nicht wahrgenommen. Ebenso verhält es sich mit dem Feuer im Warmen und Heissen, in Kochtöpfen, mit dem Golde u. s. w. Der Verfasser der Vritti aber erklärt das zusammengesetzte Wort rûpasanskâra (Farbeneindruck) durch rûpa (Farbe) und rûpasanskâra, so dass also der erste Theil desselben weggelassen; deshalb fände keine Wahrnehmung des Windes Statt wegen des Nicht-Daseins der Farbe.

8. Die Besonderheit der Farbe meint die Besonderheit, welche die Farbe hat; dies ist nun der Begriff des Hervortretenden, der Begriff des Nicht-Unterdrücktseins und der Begriff der Farbe. Daher die Auffassung der Farbe. Wird nun nicht auf diese Weise auch die Farbe eines Grundatoms oder eines zwei-atomigen Ganzen aufgefasst? Um dies auszuschliessen, wird gesagt: „durch (ihre) Inhärenz in vielen Substanzen", . . . d. h. in einem Ganzen von drei und mehreren Atomen. Auch der Topf und andere dergleichen Dinge, welche aus zwei Theilen (Hälften) ihren Ursprung haben, sind in einer steten Folge die Substrate von vielen Substanzen. Der Geschmack, die Tastbarkeit u. s. w. werden nicht wahrgenommen durch das Auge, weil ihnen der Begriff (die Gattung) der Farbe nicht zukommt, das Licht des Auges nicht, weil es nicht den Begriff des Hervortretenden hat. Das Hervortreten, welches in der Farbe und andern besondern Eigenschaften enthalten ist, ist eben eine besondere Klasse, welche den Begriff der Farbe u. s. w. einschliesst. U.

9. „Dadurch", durch das Wissen hinsichtlich der Wahrnehmung der Farbe. Wie durch die Besonderheit der Farbe, d. h. durch den Begriff der Farbe, durch den Begriff des Nicht-Unterdrücktseins, und durch den Begriff des Hervortretens, die Farbe wahrgenommen wird, so wird auch der Geschmack durch die Begriffe des Geschmackes, des Nicht-Unterdrücktseins und des Hervortretens wahrgenommen. So verhält es sich auch mit den übrigen. Auch ist die Inhärenz in vielen Substanzen zu übertragen. U.

10. „Weil jenes", die Gattung der „Farbe, des Geschmacks u. s. w. sowie das Hervortreten in der Schwere nicht da ist"; so

11. Zahl, Ausdehnung, Einzelnheit, Verbindung und Trennung, Ferne und Nähe, und Bewegung werden wegen ihrer Inhärenz in farbigen Substanzen durch das Auge wahrgenommen.
12. In nicht-farbigen (Substanzen) werden sie nicht durch das Auge wahrgenommen.

---

ist die Schwere nicht wahrnehmbar. Man könnte nun einwenden, dass, wenn gleich der Begriff der Farbe u. s. w. dort (in der Schwere) nicht vorhanden wäre, doch eine Wahrnehmung derselben (der Schwere) Statt finden möchte. Deshalb wird gesagt: „so findet kein Fehlgehen Statt“, kein Fehlgehen, die Regel der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. mit Rücksicht auf die Auffassung durch je einen der respektiven Sinne. Wo eben irgend eine der fünf Klassen, der Farbe u. s. w. da ist, da findet auch ein Aufgefasstwerden durch irgend einen der äusseren Sinne Statt, weil es durch diesen (Sinn) ausgeschlossen wird (von anderen Gegenständen). Weil es aber nicht klar ist, dass der Gegenstand der Betrachtung in diesem Sûtra die Schwere ist, so wird sie, obwohl von Praśastadeva zu den übersinnlichen Gegenständen gerechnet, doch von Ballabhâchârya als ein Gegenstand des Tastsinns angegeben. U.

Diese ganze Erklärung ist in den Text hineingelegt; gewiss folgt sie nicht aus den Worten. Einen andern passenden Sinn vermag ich aber nicht zu finden. Eine wörtliche Erklärung scheint auf das Uebersinnliche überhaupt sich zu beziehen. Weil jenes, der Begriff der Farbe u. s. w. nicht da ist, nämlich in dem Uebersinnlichen, so kann derselbe da auch keine Anwendung finden. Vielleicht ist die richtige Leseart vyabhichârah statt avyabhichârah. Oder auch, es ist eine Einleitung zum nächstfolgenden Sûtra.

11. Es werden nun die durch zwei Sinne wahrnehmbaren Eigenschaften aufgezählt. „Durch das Auge wahrgenommen.“ Hier muss das vorhergehende „und“ supplirt werden, und der Sinn ist deshalb: Zahl und die übrigen Eigenschaften bis zur Bewegung, welche einer farbigen Substanz inhäriren, sind durch das Auge und durch das Getast wahrnehmbar. Das „und“ vor Bewegung fasst die Zähigkeit, Schnelligkeit und Flüssigkeit, welche in Substanzen von hervortretender Farbe sich finden und die ihnen zukommende Angemessenheit haben, so wie die Klassen (derselben) zusammen. Farbige (Substanzen) meinen Angemessenheit, und es widerspricht sich selbst, dass jene (Eigenschaften nebst der Bewegung), wenn sie in den Grundatomen u. s. w. sich finden, nicht wahrgenommen werden. V.

12. Zahlen und die übrigen (im vorigen Sûtra genannten) Eigenschaften bis zur Bewegung, werden, wenn sie in nicht-farbigen Substanzen vorkommen, nicht durch das Auge wahrgenommen; auch nicht durch den Tastsinn, muss hinzugefügt werden. Es ist aber nicht damit gesagt, dass sie (überhaupt) nicht wahrnehmbar sind.

13. Dadurch ist erklärt, dass der Begriff der Eigenschaft und die Existenz ein Wissen aller Sinne ist.

Zweiter Abschnitt.

1. Die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind wiederum dreifach unter den Namen von Körper, Sinnesorgan und Gegenstand.

Wäre dies der Fall, so würde auch die Einheit der Seele nicht wahrgenommen werden.

13. „Existenz", d. h. Sein. „Aller Sinne", von allen Sinnen hervorgebracht. „Wissen", d. h. Wahrnehmung. Demnach, weil dieselben (Eigenschaft und Sein) in dem allen Sinnen Angemessenen sich finden, so werden sie auch durch alle Sinne aufgefasst. V.

1. Hier ist der Begriff des Körpers der Begriff eines letzten Ganzen (im Gegensatze zu den Gliedern des Körpers, welche relative Ganze sind), welches Willen, die Verbindung der Seele als nicht-inhärente Ursache und Bewegungen hat; und zwar ist er eine Art von allgemeiner Bestimmung (upâdhi), nicht aber eine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde u. s. w. das Verhältniss eines Höheren und Niederen (von Gattung und Art) nicht möglich ist. Der Begriff des Sinnenorgans ist der Begriff des Substrates für die Verbindung des innern Sinns, welche die Ursache des nicht die Erinnerung hervorbringenden Wissens ist, oder auch, beim Nicht-Vorhandensein des Substrates für die vom Tone verschiedenen hervortretenden besonderen Eigenschaften, das Substrat für die Verbindung des innern Sinns, welcher die Ursache des Wissens ist.....

Auch der Begriff des Sinnenorgans ist keine Gattung, weil vermöge des Begriffes der Erde das Verhältniss eines Höheren und Niederen unmöglich ist. Wenn auch der Begriff des Gegenstandes der Begriff dessen ist, welches als Mittel zur Wahrnehmung des Genusses dient, und dieser Begriff des Gegenstandes, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht, das Gemeinschaftliche des Nicht-Vorhandenseins der Gattungen der Substanz, der Eigenschaft und der Bewegung ist, so versteht das Sûtra doch die hervorgebrachte Substanz als Gegenstand, welcher auf gewöhnliche Art offenbar macht; denn das Sûtra sagt: die hervorgebrachten Substanzen, wie die Erde u. s. w., sind dreifach. Demnach ist auch der Begriff des Gegenstandes keine Gattung. U.

Gegenstand umfasst, wie der Upaskâra richtig, wenn gleich unklar, bemerkt, Körper und Organ; denn sie sind ebenfalls beide Gegenstände. Die Unterscheidung, welche hier gemacht wird, ist die, dass der Gegenstand hier den Gegenstand des Genusses, das Organ das Mittel zum Genusse, und der Körper das Substrat der Organe bezeichnet.

2. (Der Körper) ist nicht aus fünf (Substanzen) zusammengesetzt, weil eine Verbindung zwischen dem Wahrnehmbaren und Nicht-Wahrnehmbaren nicht wahrnehmbar ist.
3. (Der Körper) ist auch nicht aus drei (Substanzen) zusammengesetzt, weil die besonderen Eigenschaften nicht offenbar sind.
4. Die Verbindung der Atome aber ist nicht verboten.
5. Hier ist der Körper zwiefach, entweder aus der Gebärmutter entsprungen, oder nicht aus der Gebärmutter entsprungen.

---

2. Wenn wegen des Geruches, der Feuchtigkeit, der Hitze (bei der Verdauung), des Athmens und des Raumgebens der Körper aus fünf Elementen bestände, so würde er nicht wahrnehmbar sein. Das Sûtra beweist durch ein Beispiel, wie nämlich die Verbindung zwischen der Luft und den Bäumen, zwischen dem Nicht-Wahrnehmbaren und dem Wahrnehmbaren, nicht wahrnehmbar ist, so würde auch (ein solcher) Körper nicht wahrnehmbar sein. Feuchtigkeit, (digestive) Hitze u. s. w. sind im Wasser, Feuer u. s. w. als den Stützen derselben, enthalten. Eben so verhält es sich mit den vier Elementen. Wohl denn, so sei er aus drei Elementen zusammengesetzt, weil drei Elemente wahrgenommen werden. Dem ist aber nicht so, weil ein Anfang aus verschiedenen (Elementen) verboten ist. Eine Eigenschaft in einem Ganzen ist nicht der Anfang von anderen Eigenschaften; wenn es deshalb einen Anfang gebe durch Erde und Wasser, dann müsste das von denselben Angefangene ohne Geruch und Geschmack sein. Eben so verhält es sich mit den übrigen Elementen. U.

3. Der Körper, welcher aus den wahrnehmbaren Elementen des Feuers, Wassers und der Erde gebildet ist, würde ebenfalls wahrnehmbar sein, wenn darin die besondere Eigenschaft offenbar wäre. Dies ist aber nicht der Fall; denn es ist gesagt, dass eine Eigenschaft, wie der Geruch u. s. w. keinen Anfang macht. Dennoch besteht der Körper nicht aus drei Elementen. U.

4. Wie werden denn im Körper Geruch, Feuchtigkeit und Hitze, welche durch drei Elemente entstehen, wahrgenommen? Die Antwort darauf ist: Die gegenseitige Verbindung der Atome, nämlich der Erd-, Wasser- und Licht-atome, ist nicht verboten, sondern es entsteht ein anderer Körper von einer solchen Verbindung als der nicht-inhärenten Ursache. Demnach ist es kein Widerspruch, dass der menschliche Körper Feuchtigkeit, Hitze u. s. w. enthält, sobald man ihn als eine Stütze des Wassers u. s. w. anerkannt hat. V.

Gautama sagt ganz kurz (3. 6. 28), dass der Körper erdig ist, weil die besonderen Eigenschaften der Erde darin wahrgenommen werden.

5. Der aus der Gebärmutter entsprungene Körper ist zwiefach, nämlich der aus Geburtshüllen entsprungene, und der aus dem Ei

6. Weil (der nicht aus der Gebärmutter entstandene Körper) die nicht an Raum und Ort gebundenen (Grundatome) zur Ursache hat, —
7. Weil ein besonderes Verdienst vorhanden ist, —
8. Weil Namen vorhanden sind, —
9. Weil der Name im Anfange da ist, —
10. (Weil dies Alles Statt findet), so giebt es (auch) nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper.
11. Dies folgt auch aus dem Veda.

---

entsprungene. Der aus Geburtshüllen entsprungene ist der Körper von Menschen, Vieh u. s. w., der aus dem Ei entsprungene der Körper der Vögel, Schlangen u. s. w. Der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, ist aus Hitze und Feuchtigkeit, oder aus Sprossen u. s. w. entstanden. Aus Hitze und Feuchtigkeit sind Mücken, Fliegen u. s. w., aus Sprossen Bäume, Gesträuche u. s. w. entsprungen. Der Geistkörper der sieben Rishi, der Manu u. s. w. ist lichtentstanden, nicht aus Erde gebildet. V.

6. Wie kann bei dieser Annahme der nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper der Manu u. s. w. entstehen, indem ja die Grundatome, welche mit Saamen, Blut u. s. w., vermittelst des Anfangens von bestimmten Körpern, anfangen, in diesem Falle nicht vorhanden sind? Dieser Zweifel wird im gegenwärtigen Sûtra gelöst. In diesem und in den drei nächstfolgenden Sûtra ist das zehnte zu suppliren: Es giebt nicht aus der Gebärmutter entsprungene Körper, d. h. es giebt Wasser-, Luft-, Licht-, und Geistkörper in dem Reiche des Varuṇa u. s. w. . . . . ., weil die Atome überall sind. V.

7. Ein besonderes Verdienst der individuellen Seelen, welche geboren werden sollen. V.

8. Nämlich solche Namen, welche nicht von den Vorfahren, dem Vater u. s. w. gegeben werden, wie z. B. die Namen des Topfes, des Gewebes u. s. w. Demnach giebt der Gott, von dem die Namen des Topfes gegeben werden, auch den nicht aus der Gebärmutter entsprungenen Körpern die Namen des Manu, Marîchi u. s. w. V.

9. Durch den Namen des Brahma u. s. w., welcher im Anfange der Schöpfung zuerst hervorgebracht wurde, weiss man, dass es einen nicht aus der Gebärmutter entsprungenen Körper giebt; denn nicht hatte Brahma zu der Zeit Vater und Mutter, welche die Namen des Brahma u. s. w. hätten geben können. U.

Anders die Vivriti, welche Îswararasya supplirt; der Sinn nach ihr ist: Weil Gott der Urheber des Namens ist.

Fünftes Buch.

Erster Abschnitt.

1. Durch die Verbindung und den Willen der Seele (entsteht) Bewegung in der Hand.
2. Auf dieselbe Weise und durch Verbindung der Hand (mit der Mörserkeule) entsteht Bewegung in der Mörserkeule.
3. In der Bewegung der Mörserkeule u. s. w., welche durch Schlag hervorgebracht ist, ist die Verbindung mit der Hand nicht Ursache, weil sie (davon) verschieden ist.
4. Auf dieselbe Weise ist die Verbindung der Seele (nicht Ursache) in der Bewegung der Hand.

---

1. Durch die Verbindung der Seele und durch den Willen entsteht in dem Körper und in seinen Theilen Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit. Die Hand steht hier für den Körper und seine Theile. In dieser Bewegung in der Form von Muskelthätigkeit ist die inhärirende Ursache der Körper und seine Theile, die nicht-inhärirende Ursache die Verbindung mit der Seele, und die Mittelursache der Willen. V.

2. Durch eine solche (tathâ) Verbindung mit der Hand, d. h. durch die Verbindung mit der Muskelthätigkeit der Hand, welche mit der wollenden Seele verbunden ist, entsteht Bewegung in der Mörserkeule. Das „Und" fasst die im Sûtra nicht ausdrücklich angeführte Schwere u. s. w. zusammen. Demnach ist in der Bewegung der Mörserkeule diese die inhärirende Ursache, eine solche Verbindung der Hand mit der Mörserkeule die nicht-inhärirende, und der Wille der Seele sowie die Muskelthätigkeit der Hand die Mittelursache. V.

Etwas verschieden davon der Upaskâra: Hier ist die Verbindung der Mörserkeule mit der Hand, welche verbunden ist mit der wollenden Seele, die nicht-härente Ursache, die Mörserkeule die inhärirende, und Wille und Schwere die Mittelursache.

Ich verbinde tathâ nicht, wie U. und V., mit hasta-sanyogât (durch eine solche Vereinigung der Hand), sondern fasse es als den Ausspruch des vorigen Sûtra, und supplire mushalasya, weil die Erklärungen derselben zu künstlich sind und noch weitere Erklärungen nöthig machen.

3. Wenn hier auch eine Verbindung der Hand mit der nach oben gehenden Mörserkeule Statt findet, so ist jene Verbindung doch nicht die wahre Ursache; vielmehr ist der Schlag des Mörsers die nicht-inhärente Ursache. Weshalb? „Weil sie verschieden ist", d. h. weil der Willen fehlgeht. U.

Unter Schlag ist hier ein zufälliger, von dem Willen unabhängiger Schlag zu verstehen.

4. „In der Bewegung der Hand", welche mit der Mörserkeule

5. Die Bewegung in der Hand wird hervorgebracht durch den Schlag und durch die Verbindung (der Hand) mit der Mörserkeule.

6. Die Bewegung eines Körpertheils (entsteht durch die Verbindung mit der wollenden Seele) und durch die Verbindung der Hand (mit einem bewegten Dinge.)

---

nach oben geht, ist „die Verbindung der Seele", die Verbindung der wollenden Seele, „auf dieselbe Weise", nicht Ursache. U.

5. Wie beim Aufsteigen der Mörserkeule das Eisen, welches an der Spitze der Mörserkeule sich befindet, in die Höhe geht, so geht auch die Hand zu gleicher Zeit in die Höhe. Schlag meint hier metaphorisch die durch den Schlag erzeugte Wiederhervorbringung (sanskâra). U.

Durch den Schlag auf den Mörser entsteht Geschwindigkeit in der Mörserkeule; sodann entspringt Geschwindigkeit auch in der Hand durch ihre Verbindung mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule; dadurch findet das in die Höhe Gehen der Hand Statt. Auf diese Weise ist beides, die Verbindung mit dem mit Geschwindigkeit begabten Mörser, und die Geschwindigkeit die Ursache des Aufsteigens der Hand, nicht aber der Willen, oder dessen Verbindung mit der Seele. V.

Der Ausdruck âtmâ (Seele) meint metaphorisch einen Theil des Körpers, indem, wo kein logischer Zusammenhang (bei einer wörtlichen Erklärung) Statt findet, die metaphorische Erklärung ihr Recht hat. Demnach, die Bewegung, welche in einem Körpertheile, der Hand, Statt findet, entsteht durch die Verbindung der Hand mit der Mörserkeule. Durch das „Und" wird die Geschwindigkeit eingeschlossen. In der Bewegung der Hand ist die Verbindung der Hand die nicht-inhärirende Ursache. Hier giebt es kein Fehlgehen. Diese Verbindung ist (nämlich) zuweilen die Verbindung mit der wollenden Seele, zuweilen die Verbindung der Hand mit der mit Geschwindigkeit begabten Mörserkeule u. s. w., wie die Bewegung der Körpertheile bei dem Irren. U.

6. Die Bewegung eines Theils des Körpers entsteht durch die Verbindung der wollenden Seele und durch die Verbindung einer, mit Geschwindigkeit begabten Substanz. Der Ausdruck „Hand" bezeichnet etwas, was Muskelthätigkeit hat, und der volle Sinn ist, die Verbindung zwischen zwei Substanzen, wovon die eine Muskelthätigkeit, und die andere Geschwindigkeit hat. V.

Dies Sûtra ist seines aphoristischen Ausdrucks wegen ganz unverständlich. Will man nicht den Text als verdorben voraussetzen, so kann man sich die Erklärung des Upaskâra gefallen lassen. Offenbar soll hier nichts Neues gelehrt, sondern nur das Frühere entweder bekräftigt oder zusammengefasst werden.

7. Bei dem Nicht-Dasein der Verbindung geschieht das Fallen durch die Schwere.
8. Ohne besonderen Wurf findet keine Bewegung nach oben, oder nach der Seite Statt.
9. Durch einen besonderen Willen findet ein besonderer Wurf Statt.
10. Durch einen besonderen Wurf geschieht die Bewegung nach oben.
11. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des Kindes erklärt.
12. So ist bei dem Zerreissen eines Verbrennenden.

---

7. Der Ausdruck „Verbindung" dient hier lediglich zur Bezeichnung eines Hindernisses. Demnach, bei dem Nicht-Dasein eines Hindernisses entsteht durch die Schwere, als nicht-inhärirende Ursache, das Fallen, eine Bewegung, deren Resultat eine Verbindung nach unten ist. Hier denn ist bei einer Frucht u. s. w., welche Schwere hat, die Verbindung (derselben mit dem Baume) das Hinderniss (ihres Fallens), bei einem Vogel u. s. w. das regelmässige Wollen, beim Abschnellen eines Pfeiles u. s. w. die Wiederhervorbringung (sanskâra). Der Sinn ist, dass beim Nicht-Dasein jener Hindernisse, der Fall, abhängig von der Schwere, geschieht. U.

Die Vivriti erwähnt noch als ein Beispiel, dass die Erde und andere Welten, wegen der Verbindung mit dem Willen Gottes, nicht fallen.

8. Die Bewegung eines Schwere habenden Erdkloses oder Pfeiles nach oben oder nach der Seite geschieht durch einen besondern, d. h. stärkeren Wurf. Demnach beim Fallen einer Frucht, eines Vogels, eines Pfeiles u. s. w., welches beim Nicht-Vorhandensein der Verbindung, des Wollens, und der Wiederhervorbringung Statt findet, giebt es keine Bewegung nach der Seite, oder nach oben. U.

10. Von einem besonderen Willen in der Form des Wunsches, ich will seitwärts, in die Höhe, weit, oder nahe werfen, entspringt ein besonderer Wurf, und von diesem die Bewegung nach der Seite, oder in die Höhe eines Schwere habenden Dinges, wie eines Erdkloses u. s. w. U.

11. Wenn auch das Bewegen der Hände, Füsse u. s. w. beim Knaben vom Willen abhängt, so geschieht es doch nicht mit Rücksicht auf ein Gut oder Uebel; auch ist es nicht die Ursache des Verdienstes oder der Sünde. U.

12. Wenn ein Verbrecher ein Haus anzündet, und der darin befindliche Mann verbrannt wird, so ist die Bewegung der Hand u. s. w., welche durch den Willen, den Verbrecher zu tödten, entsteht, weder die Ursache eines Verdienstes, noch einer Sünde. U.

13. Die Bewegung des Schlafenden (geschieht) ohne Willen.
14. Die Bewegung des Grases (geschieht) durch Vereinigung mit dem Winde.
15. Die Bewegung des Edelsteins so wie das Sich-Nähern der Nadel wird durch das Geschick hervorgebracht.
16. Die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen des Pfeils sind die Ursache der verschiedenen Bewegungen.

Dagegen einfacher die Vivriti: Wenn etwas Brennendes, ein Körper, ein Haus, eine Frucht u. s. w., zerreisst, und die Theile desselben nach der Seite, oder nach oben sich bewegen, so ist die Ursache (dieser Bewegung) nicht das Werfen, welches durch einen bestimmten Willen hervorgebracht wird.

13. Sie geschieht nämlich durch den Lebenswind. U.

14. Gras bedeutet hier alle dergleichen ähnliche Dinge. U.

15. Edelstein bedeutet hier mit Wasser gefüllte Gefässe von Gold u. s. w. Um gestohlene Sachen zu erhalten, werden Zauberformeln mit Bezug auf ein solches Gefäss von den Kundigen gebraucht. Ein solches Gefäss nun steht auf dem Boden. Legt nun irgend ein Anderer die rechte Hand darauf, so bewegt sich durch die Kraft der Zauberformel das Gefäss mit der Hand nach dem Orte, wo die gestohlenen Sachen sich befinden, und bleibt hier feststehen. Also verkündet es eine alte Sage. Bei einer solchen Bewegung des Gefässes ist nicht ein besonderer Wille die Ursache, sondern das Verdienst des früheren Eigenthümers, oder die Missethat des Diebes ist die Mittel-Ursache, die nicht-inhärirende Ursache ist die Verbindung eines solchen Gefässes mit der Seele, welche ein solches Geschick hat, und die inhärirende Ursache ist ein solches Gefäss. V. Das Sich-Nähern einer Nadel, eines eisernen Stiftes (?) an einen Magnet geschieht ebenfalls durch das Geschick. V.

16. Der Sinn ist: Ein Aufhören der Bewegung wird, nach der Verbindung der sich mit Geschwindigkeit bewegenden Pfeile u. s. w. mit einem Körper u. s. w., eben in dem daseienden Pfeile u. s. w. bemerkt. Hier ist zwar eine Zerstörung des von dem Substrat Abhängigen [1], aber kein Zerstörendes, indem das Substrat (nämlich der Pfeil u. s. w.) bleibt. Auch wird keine andere entgegengesetzte Eigenschaft wahrgenommen (welche die Bewegung aufhöbe). Deshalb muss man schliessen, dass die Verbindung, welche durch die Bewegung selbst hervorgebracht wird, das ist, was die Bewegung zerstört. Diese im vierten Augenblicke (nach der Entstehung der Bewegung) hervorgebrachte Verbindung zerstört die Bewegung. Zur Erklärung: (Zuerst) Entstehen der Bewegung, dann

---

1) In dem âçraya des Textes finde ich keinen Sinn, und lese deshalb statt desselben âçrayana.

17. Durch das Werfen (findet Statt) die erste Bewegung des Pfeils, durch die durch diese Bewegung verursachte Selbst-Wiederhervorbringung die folgende Bewegung; auf dieselbe Weise die folgende und folgenden.

Trennung (des bewegten Dinges), dann Zerstörung der früheren Verbindung (welche der bewegte Körper mit einem anderen hatte), (dann) die nachfolgende Verbindung (des bewegten mit einem anderen Körper), (und zuletzt) Zerstörung der Bewegung. Demnach ist der Sinn, die nicht-gleichzeitigen besonderen Verbindungen belehren uns, dass die Bewegung mehrfach ist. Es wird gesagt „die besonderen Verbindungen"; das Besondere in der Verbindung ist eben das durch sie selbst (die Bewegung) Hervorgebracht-Werden; sonst, wäre die Verbindung allein das, was die Bewegung zerstörte, so würde die Bewegung nirgends einen Haltpunkt haben. U.

Die nicht-gleichzeitigen, zu verschiedenen Zeiten entstandenen, besonderen Verbindungen des Pfeils, des vom Bogen geschnellten Pfeils, d. h. die aufeinander folgenden Verbindungen, sind die Ursachen der Verschiedenheit der Bewegung, der Mehrheit der Bewegung, welche der Pfeil hat. Der Singular „Ursache", ist eine dem Rishi erlaubte Freiheit des Ausdrucks, und meint den Plural. Demnach, weil es Gesetz ist, dass die Bewegung von der durch sie selbst hervorgebrachten im vierten Augenblicke (nach dem Anfang der Bewegung) entstandenen nachfolgenden Verbindung zerstört wird, und weil wegen der Unmöglichkeit eines Stützpunktes im fünften Augenblicke und in den darauf folgenden, ein Stützpunkt für eine Bewegung vom Anfange des ersten Fortschreitens des Pfeils bis zu seinem Falle unmöglich ist, so muss man nothwendig zugestehen, dass verschiedene Bewegungen entstehen, welche durch die von ihnen selbst hervorgebrachten nachfolgenden Verbindungen zerstört werden.

17. Die erste Bewegung eines abgeschnellten Pfeils entsteht durch den von dem Willen des Menschen angezogenen Bogen. Hier ist das Werfen die nicht-inhärirende Ursache, der Pfeil die inhärirende, der Wille und die Schwere die Mittelursachen. Deshalb entspringt durch die erste Bewegung die Geschwindigkeit genannte, gleichbedeutende Selbst-Wiederhervorbringung; denn dass etwas mit Geschwindigkeit sich bewegt, ist durch die Wahrnehmung erwiesen. Durch diese Selbst-Wiederhervorbringung entspringt nun in demselben Pfeile Bewegung. Hier ist die Selbst-Wiederhervorbringung die nicht-inhärirende Ursache, der Pfeil die inhärirende, die Mittelursache das starke, besondere Werfen. Auf dieselbe Weise entsteht durch die bis zum Falle des Pfeils fortdauernde Selbst-Wiederhervorbringung die folgende und folgende Fortsetzung der Bewegung. Weil bei der Zerstörung der Bewegung durch die von ihr selbst hervorgebrachte nachfolgende Verbindung die fernere Be-

18. Wenn die Selbst-Wiederhervorbringung nicht da ist, so geschieht das Fallen durch die Schwere.

Zweiter Abschnitt.

1. Durch Wurf, durch Schlag so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen findet Bewegung in der Erde Statt.

---

wegung durch die Selbst-Wiederhervorbringung entspringt, so ist eben nur eine und dieselbe Selbst-Wiederhervorbringung die Ursache der fortgesetzten Bewegung. Nicht nöthig ist es jedoch, gleich der Fortsetzung der Bewegung, auch eine Fortsetzung der Selbst-Wiederhervorbringung anzunehmen, weil dies komplizirt wäre. Um dies zu zeigen, wird gesagt: „Auf dieselbe Weise die folgende und folgende", und „durch die von dieser Bewegung verursachte Selbst-Wiederhervorbringung", wo dieses im Singular steht. Nach der Annahme der Nyâya aber wäre die Annahme der Fortsetzung der Selbst-Wiederhervorbringung, gleich der der Bewegung, komplizirt. Dass von zwei gleichzeitig geworfenen Pfeilen der eine stärker, der andere schwächer sich bewegt, davon ist die Stärke oder Schwäche des Werfens die Mittelursache. U.

18. Auf diese Weise würde nun wohl der Pfeil für immer sich bewegen, und niemals wieder fallen? Darauf antwortet das Sûtra: Wenn die Selbst-Wiederhervorbringung, d. h. die durch die erste Bewegung verursachte Geschwindigkeit, nicht da ist, aufgehoben ist, so entspringt durch die Schwere als Ursache der Fall des Pfeils u. s. w. Die Zeit, in welcher eine bestimmte Geschwindigkeit dauert, zerstört in ihrem letzten Augenblicke die Geschwindigkeit. Zuweilen wird die Geschwindigkeit auch durch die Verbindung mit einer anderen Substanz zerstört. V.

1. Bewegung in der Erde, in einem Bambu u. s. w. entsteht zuweilen durch den Wurf des Feuers u. s. w., und zuweilen durch den Schlag einer Axt u. s. w.; auf dieselbe Weise durch Verbindung mit dem Verbundenen, z. B. durch die Verbindung eines Strickes, verbunden mit einem sich fortbewegenden Pferde. In der ersten Bewegung des Bambu u. s. w. ist der Wurf des Feuers u. s. w. die nicht-inhärirende, der Bambu u. s. w. die inhärirende, und das Geschick u. s. w. die Mittel-Ursache, in der zweiten der Schlag der Axt u. s. w. die nicht-inhärirende Ursache, und in der dritten die Verbindung des mit dem Pferde verbundenen Strickes die nicht-inhärirende Ursache. V.

Wurf ist eine besondere Verbindung, wo die dadurch entstandene Bewegung nicht die Ursache der wechselseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist, oder sie ist die Verbindung, welche nicht die Mittelursache des Tons ist. Ein Schlag dagegen ist die besondere Verbindung, welche die Mittelursache des Tons ist, und wo die dadurch entstandene Bewegung die Ursache der gegenseitigen Trennung von zwei verbundenen (Dingen) ist. U.

2. Die von diesen auf verschiedene Weise (entstandene Bewegung) wird vom Geschick verursacht.
3. Das Herabfallen des Wassers (einer Wolke) geschieht beim Nicht-Dasein der Verbindung durch die Schwere.
4. Das Fliessen (des zur Erde gefallenen Wassers) geschieht durch Tropfbarkeit.
5. Die Sonnenstrahlen in Verbindung mit dem Winde (verursachen das Aufsteigen des Wassers).
6. Durch Zusammentreffen mit dem Wurfe (des sich bewegenden Windes) so wie durch die Verbindung mit dem Verbundenen (des Windes mit den Sonnenstrahlen), geschieht dasselbe).
7. Das Aufsteigen (des Wassers von der Wurzel) im Baume wird durch das Geschick verursacht.

---

2. „Die von diesen", nämlich dem Wurfe, dem Schlage und der Verbindung mit dem Verbundenen, „auf verschiedene Weise", anders entstandene Bewegung, wie ein Erdbeben u. s. w., „ist vom Geschick verursacht", d. h. die Verbindung mit der Seele, welche das Geschick in sich trägt, ist die nicht-inhärirende Ursache, nämlich das Geschick desjenigen, welchem durch das Erdbeben ein Wohl oder Uebel zu Theil wird. V.

3. Das Fallen des Wassers in der Form des Regens geschieht durch die Schwere, wenn die Verbindung, mit der Wolke nämlich, nicht da ist. Deshalb ist in diesem Falle das Nicht-Dasein der Verbindung die Mittelursache. U.

4. Das Fliessen, d. h. das sich Weiter-Bewegen einer grossen Wassermenge in der Form eines Stromes, welche durch die gegenseitige Verbindung der zur Erde gefallenen Wassertropfen hervorgebracht wird, entsteht durch die Tropfbarkeit als seiner nicht-inhärirenden, und durch die Schwere als seiner Mittel-Ursache. U.

6. Durch das Zusammentreffen, durch die Verbindung mit dem Wurfe, d. h. mit dem Wurfe der Geschwindigkeit habenden Luft. Demnach durch die Verbindung mit der Geschwindigkeit habenden Luft besitzen die Sonnenstrahlen die Fähigkeit, sich in die Höhe zu bewegen. Ist nun nicht etwa die Verbindung der Luft, welche im Sonnenstrahle Statt findet, die nicht-inhärirende Ursache des Aufsteigens des Sonnenstrahles, nicht aber des Wassers, weil das Substrat verschieden ist? Die Antwort auf diese Frage ist „und durch die Verbindung mit dem Verbundenen", d. h. durch die Verbindung mit den Sonnenstrahlen, welche mit der Luft verbunden sind. Demnach, die nicht-inhärirende Ursache des Aufsteigens des Wassers ist die Verbindung der mit der Luft verbundenen Sonnenstrahlen, die Mittelursache aber die Verbindung der Luft, welche den Sonnenstrahlen u. s. w. einwohnt. V.

7. Wie geschieht denn beim Nicht-Dasein jener Ursache das Aufsteigen des Wassers an der Wurzel des Baumes im Innern des

8. Das Erstarren und das Schmelzen des Wassers geschieht durch Verbindung mit dem Lichte.
9. Hier ist das Rollen des Donners der Beweis.
10. Auch die Aussage des Veda ist ein Beweis.
11. Durch die Verbindung des Wassers und die Trennung von der Wolke (entsteht das Geräusch des Donners).

Baumes? Die Antwort ist: Die Verbindung der mit Geschick begabten Seele, welcher durch den Wachsthum des Baumes ein Wohl oder Uebel zu Theil wird, ist die nicht-inhärirende Ursache jenes Aufsteigens, das Geschick die Mittel-Ursache. V.

8. Die Grundatome des Wassers, welche im Begriff stehen, ein zwei-atomiges Ganze zu bilden, bilden keine Tropfbarkeit in einem solchen Ganzen, wenn sie durch das Himmels-Licht daran verhindert werden. Deshalb werden vermittelst der nicht tropfbaren Theile bei der allmäligen Entstehung eines Ganzen von zwei Atomen u. s. w. nicht tropfbare Hagelkörner u. s. w. gebildet, und so wird die Härte derselben wahrgenommen. Was ist nun der Beweis, dass jene Hagelkörner u. s. w. aus Wasser entspringen? Die Antwort ist, „und das Schmelzen geschieht durch Verbindung mit dem Lichte". Durch eine stärkere Verbindung mit dem Lichte entsteht Bewegung unter den Grundatomen, welche im Begriff stehen, Hagelkörner zu bilden, durch die Bewegung Trennung, daher durch die fortgesetzte Zerstörung der Anfangsverbindungen des grossen Ganzen der Hagelkörner u. s. w. Wegen des Aufhörens der Verbindung des Lichtes, welches die Tropfbarkeit verhindert, bilden nun hier die Grundatome in mehreren Ganzen von zwei Atomen die Flüssigkeit. Daher das Schmelzen der mit Tropfbarkeit begabten Hagelkörner. Die Mittelursache ist hier das Eindringen des stärkern Lichts. U.

9. Was ist nun der Beweis des Eindringens des Himmelslichts in das Himmelswasser? Die Antwort ist: Das Geräusch des Donners ist der Beweis für die Verbindung mit dem Himmelslichte. Im Anfange wird der Blitz offenbar, sodann das Geräusch des Donners; gleichzeitig damit geschieht das Fallen des Hagels. Deshalb, so schliesst man, entstehen die Hagelkörner durch Verbindung mit Himmelslicht. V.

11. Die Verbindung der Wolke mit dem Wasser und ihre Trennung von demselben als Mittelursachen bringen durch die Verbindung der Wolke mit dem Aether als nicht-inhärirender Ursache, in dem Aether, der inhärirenden Ursache, das Geräusch, den Donner hervor. U.

Durch die Verbindung des Wassers, d. h. durch den Schlag vermittelst der Luft, und durch die Trennung von der Wolke entsteht der Donner. V.

12. Mit der Bewegung der Erde sind die Bewegung des Lichts und die Bewegung der Luft erklärt.
13. Das Auflodern des Feuers, das horizontale Fortschreiten der Luft und die erste Bewegung der Atome und des innern Sinns sind durch das Geschick erklärt.
14. Durch die Bewegung der Hand ist die Bewegung des innern Sinns erklärt.
15. Durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände (finden) Wohl und Wehe (Statt).

---

12. Durch die Aussage, dass das Erdbeben u. s. w. von einem besonderen Geschick abhängt, ist auch erklärt, dass die Bewegung des Lichts, welche einen allgemeinen Brand u. s. w. erzeugt, und die Bewegung der Luft, welche die Bäume schüttelt, vom Geschick abhängen.

13. „Die erste", nämlich welche in der ersten Zeit der Schöpfung Statt findet. Weil dann Wurf, Schlag u. s. w. nicht da sind, so ist die Verbindung der Seele, welcher ihr Geschick einwohnt, in diesem Falle die nicht-inhärirende Ursache. „Das Erste" gilt auch für das Auflodern und das horizontale Wehen; denn es ist recht, für die übrigen Bewegungen des Loderns und des horizontalen Wehens eine nicht-inhärirende Ursache anzunehmen, weil bei dem Vorhandensein einer wahrnehmbaren Ursache die Hypothese des Geschicks nicht angemessen ist. U.

14. Wie die Bewegung der Hand bei dem Aufwerfen u. s. w. der Mörserkeule die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inhärirenden Ursache hat, so hat auch die Bewegung des inneren Sinns, welche die Verbindung mit einem seinen ihm angemessenen Gegenstand ergreifenden Sinn herbeiführen soll, die Verbindung mit der wollenden Seele zur nicht-inhärirenden Ursache. Wenn auch der innere Sinn als Sinnenwerkzeug nicht Gegenstand eines offenbaren Willens ist, so muss man doch die Entstehung der Bewegung im innern Sinne durch den Willen erklären, welcher Gegenstand des den innern Sinn fortleitenden Gefässes (Ader) ist. Man muss aber zugestehen, dass (dies) Gefäss durch den Tastsinn aufgefasst werde. Wäre dies nicht der Fall, so wäre auch die Fortschaffung des Blutes, der Galle u. s. w. durch den Willen, welcher das Leben fortleitende Gefäss zum Gegenstand hat, nicht möglich. U.

15. Wohl und Wehe dienen nur zur Andeutung: Wissen und Wille u. s. w. sind ebenfalls darunter gemeint. Die Allgegenwart des innern Sinns ist zuvor widerlegt; es ist bewiesen, dass er unter den Begriff des Atoms fällt; auch ist ausgesagt, dass das nicht-gleichzeitige Entstehen des Wissens der Beweisgrund für das Dasein des innern Sinns ist. Deshalb ohne die Verbindung des innern Sinns mit einer Stelle dieses oder jenes (äussern) Sinnes würden

16. Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht, giebt es keinen Anfang davon (von der Bewegung des innern Sinns), keinen körperlichen Schmerz. Dies ist die Einigung.
17. Das Herausgehn (des innern Sinns beim Tode aus dem Körper), das Hineingehen (in einen andern Körper), die Verbindungen der Speise und des Tranks, so wie die Verbindungen von anderen Wirkungen, alles dies wird durch das Geschick verursacht.

Wohl und Wehe nicht vorhanden sein. Wäre keine Bewegung des innern Sinns da, so gäbe es auch keine Wahrnehmung solcher Art wie: meinem Fuss ist wohl, mein Kopf schmerzt u. s. w. Wenn gleich jede besondere Eigenschaft der Seele von der Verbindung mit dem innern Sinne abhängt, so sind doch (nur) Wohl und Wehe, weil sie wegen ihrer Eindringlichkeit allgemein bekannt sind, hier genannt. U.

Wohl und Wehe entstehen durch die Verbindung der Seele, der Sinne, des innern Sinns und der Gegenstände. Hier ist die Verbindung des innern Sinns mit der Seele, die Verbindung desselben mit den äussern Sinnen, und die Verbindung dieser letzteren mit den Gegenständen gemeint.

Zur Erklärung: Beim Anblicke eines Freundes entsteht Lust, beim Anblick eines Feindes Unlust. Eine solche Wahrnehmung nun findet nicht Statt ohne eine Verbindung des Auges mit dem innern Sinne, und des innern Sinnes mit der Seele, eine solche Verbindung wiederum nicht ohne eine Bewegung des innern Sinns, und so ist diese letztere erwiesen. V.

16. Wenn der innere Sinn seiner Natur nach beweglich ist, so giebt es auch kein Zurückhalten desselben. Demnach, weil es ohne Einigung kein Offenbarwerden der Seele giebt, so würde, wegen der Unmöglichkeit einer absoluten Befreiung das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ohne Zweck sein. Zur Lösung dieses Zweifels wird gesagt: „Wenn der innere Sinn in der Seele feststeht", wenn der innere Sinn, die äussern Sinne verlassend, durch die sechsfache Einigung in der Seele feststeht, „so giebt es keinen Anfang", keine Entstehung, „davon", nämlich von der Bewegung des innern Sinns; dann wird der innere Sinn unbeweglich. Diese Verbindung des innern Sinns, welcher von dem Aeussern hinweggewandt ist, heisst Einigung . . . Deshalb, wenn nach diesem durch die Entstehung des Offenbarwerdens der Seele das falsche Wissen u. s. w. verschwunden ist, so giebt es kein Hinderniss der absoluten Befreiung, und das Lehrsystem, welches das Resultat des Denkens ist, ist nicht zwecklos. V.

17. „Das Herausgehn" des innern Sinns beim Tode aus dem Körper, „das Hineingehn" in einen andern Körper während der Entstehung desselben, „die Verbindung der Speise und des Trankes,

18. Wenn dies nicht da ist, so ist Verbindung nicht da, auch Offenbarwerden ist nicht da; (dann erfolgt) Befreiung.
19. Finsterniss ist Nicht-Existenz, weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen.
20. Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird.

---

so wie die Verbindungen von andern Wirkungen", der Sinne nämlich und der verschiedenen Lebenshauche mit dem Körper, — hier muss man: von welcher Bewegung diese entspringen, ergänzen, — diese Bewegungen werden durch das Geschick verursacht, davon ist die inhärirende Ursache die Verbindung der Seele, welcher Geschick einwohnt. V.

18. „Wenn dies", das Geschick, „nicht da ist", wenn die zukünftigen Geschicke durch die Offenbarung der Seele, und die gegenwärtigen durch den Genuss vernichtet sind, „so ist Verbindung nicht da", so entsteht Trennung von der Verbindung mit dem Strome der Körper, und nach dieser giebt es kein Offenbarwerden, d. h. keinen Ursprung des Uebels, weil die Ursache (desselben) in der Form des Körpers und des Geschicks nicht vorhanden ist. Dann ist absolute Befreiung möglich, d. h. sie ist nicht etwas, was dem Horne des Hasen gleicht. V.

19. „Finsterniss ist Nicht-Existenz", nicht aber Existenz, „weil sie entgegengesetzt ist dem Ursprunge der Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen", d. h. den entstandenen Substanzen, Eigenschaften und Bewegungen. Eine entstandene Substanz nämlich wird durch Theile angefangen; aber mit der Finsterniss ist dies nicht der Fall, indem sie unmittelbar mit dem Verschwinden des Lichts nicht mehr wahrgenommen wird und keine Tastbarkeit hat. Weil die hervorragende Farbe der Erde die hervorragende Tastbarkeit in sich schliesst, so wäre für die, welche in der Finsterniss eine hervorragende Farbe annehmen, die Annahme einer nicht hervorragenden Tastbarkeit unangemessen. Auch deshalb ist die Finsterniss nicht Erde, weil sie keinen Geruch hat. Noch ist sie im Wasser enthalten, weil eine dunkele Farbe (für die Finsterniss) angenommen wird. Deshalb ist sie auch in einer Eigenschaft oder Bewegung enthalten, weil sie als Gegenstand des Auges unabhängig vom Lichte ist (d. h. weil sie nur wahrgenommen wird, wenn kein Licht da ist). So sei sie denn eine andere Substanz; diese Annahme aber ist unangemessen, weil durch das Nicht-Vorhandensein des nothwendigen Lichts die Vorstellung der Finsterniss entspricht. V.

20. Wenn die Finsterniss nun den Charakter der Nicht-Existenz hat, wie kann denn die Vorstellung entstehen, dass sie sich bewegt? Die Antwort darauf ist: „Weil das Licht durch eine andere Substanz verdeckt wird". An dem Orte, wo das Licht hinweggeht, entsteht die Vorstellung, und solche Vorstellung ist eine Täuschung durch Uebertragung des Hinweggehns des Lichts. V.

21. Auch sind Raum, Zeit und Aether bewegungslos, weil sie dem, welches Bewegung hat, entgegengesetzt sind.
22. Damit sind die Bewegungen und Eigenschaften erklärt.
23. Die Inhärenz des Bewegungslosen ist von den Bewegungen ausgeschlossen.
24. Die Eigenschaften aber sind nicht-inhärirende Ursachen.
25. Durch die Eigenschaften ist der Raum erklärt.
26. Durch die Ursache die Zeit.

---

21. Entgegengesetzt der Bewegung ist das, dessen Ausdehnung unendlich gross ist, dessen Ausdehnung nicht endlich ist. Das „Auch" schliesst die Seele ein. V.

22. „Dadurch", durch den Gegensatz zu dem, was Bewegung hat, durch das Nicht-Haben einer endlichen Ausdehnung. „Erklärt", als bewegungslos ausgesprochen. Durch das „Und" wird die Allgemeinheit u. s. w. eingeschlossen. V.

23. „Die Inhärenz des Bewegungslosen", der Eigenschaften und Bewegungen ist eben (ihre) Verbindung. Diese nun ist von den Bewegungen ausgeschlossen; es giebt keine Entstehung dieser Verbindung, und noch viel weniger eine Abhängigkeit derselben von der Bewegung. U.

25. Aber durch solche Vorstellungen wie „hier entsteht eine Bewegung" — „jetzt entsteht eine Bewegung" sind Raum und Zeit ebenfalls inhärirende Ursachen der Bewegung. Wie könnten sie sonst die Stützen derselben sein? Um dies zu widerlegen wird gesagt: Wie die Schwere und andere Eigenschaften nicht inhärirende Ursachen der Bewegung sind, weil sie keine Form (begränzte Ausdehnung) haben, so ist auch der Raum nicht die inhärirende Ursache der Bewegung, weil er eben keine Form hat. Eine Stütze giebt es aber auch ohne inhärirende Ursache und (die Vorstellung davon) wird hervorgebracht, wie wenn man sagt: „Im Topfe sind Beeren der Baumwolle", „im Walde ertönt Löwengebrüll" u. s. w. U.

26. Hiermit wird die Zeit als unbeweglich erklärt. „Durch die Ursache" hiermit ist der Hauptcharakter ausgesprochen. Deshalb ist die Zeit die Stütze der Bewegung nur als Mittel-Ursache und nicht als inhärirende. U.

(Schluss folgt.)

Beiträge zur aramäischen Münzkunde Eran's und zur Kunde der ältern Pehlewi-Schrift

Von

Prof. Dr. M. A. Levy.

(Mit 3 lithogr. Tafeln.)

In neuerer Zeit ist die Aufmerksamkeit der Archäologen und Numismatiker auf eine Reihe von Münzen gelenkt worden, die sonst sehr spärlich in den Cabineten vorhanden und selbst grossen Münzkennern unbekannt geblieben waren. Sie sind indessen auch heute noch in dem Grade unerforscht, dass sie es in den verschiedenen Münzsammlungen, die bereits zahlreiche Exemplare besitzen, nicht bis zu einem ehrlichen Namen gebracht haben. Wenn ich nun in dem Folgenden einiges Licht über dieselben zu verbreiten und ihre Bedeutung für die Geschichte des Alterthums und der Paläographie zur Anerkennung zu bringen versuche, so geschieht dies in der Hoffnung, dass Andere, besonders Numismatiker von Fach, die Sache weiter fördern und dem Prinzip der neuern Zeit, das auf dem Gebiete der Praxis so wohlthätige Erfolge gehabt hat, ich meine die Theilung der Arbeit, auch hier Rechnung tragen möchten. Denn ich verhehle es mir keineswegs, dass in dem vorliegenden Falle noch viele Schwierigkeiten zu beseitigen sind, wenn es mir auch gelungen sein sollte einzelne Wörter mit Sicherheit zu entziffern; ist jedoch erst einmal ein glücklicher Anfang gemacht, so dürfen wir zum erwünschten Ziele zu gelangen mit Zuversicht erwarten.

Das englische Athenaeum (Oct. 1866, S. 403) kündigt unter der Ueberschrift „Discovery in the East" die Entzifferung einer Reihe von Münzen an, welche dem um die Numismatik und indogermanische Sprachforschung wohlverdienten Edward Thomas geglückt wäre. Die Worte dieses Gelehrten lauten so: „It may interest those who are engaged in the study of the Semitic Palaeography of the Holy Land to be informed of the discovery of an early type of Chaldaeo-Pehlvi writing on the coins of Artaxias, the Satrap of Armenia, who, about the year 189 B. C. disavowed his allegiance to Antiochus the Great, and established the independence of the kingdom of Armenia, which descended, after an interval, to the subordinate branch of the Parthian Arsacidae."

„A modified form of this species of character has long been known to orientalists, as having gradually intruded upon the Greek on the later coins of the Imperial Arsacidae, and as being largely employed in the Bilingual Inscriptions of the early Sassanians in Western Persia — (De Sacy, Ker Porter, Journ. Roy. Asiatic Soc. XII, 253. XIII, 373; Prinsep's Essays on Indian Antiquities, II, 168). The legends on the coins of Artaxias have hitherto defied all attempts at satisfactory interpretation through the medium of purely Phoenician palaeography (Duc de Luynes' Satraps, Numismatic Chronicle, XVIII, p. 143), and it is only by a summary change in the value of certain letters, fully authorized, however, by the subsequent alphabets, that the nominal identifications have now been effected."

Ehe wir jedoch den englischen Gelehrten in seinen Erörterungen weiter begleiten, ist es nothwendig den nicht ganz eingeweihten Leser über den zu behandelnden Gegenstand zuvor zu orientiren. Der Herzog von Luynes hat zuerst in seinem Werke: Essai sur la numismatique des Satrapies etc. Pl. VI, p. 42 auf eine Münze aufmerksam gemacht, unter dem Titel: „Satrape de la Bactriane." Er giebt a. a. O. eine ausführliche Beschreibung und eine Umschrift der Legende in hebr. Buchstaben. Er war geneigt sie dem 5ten vorchristlichen Jahrhundert zuzuschreiben. Da jedoch der berühmte Münzkenner seit langer Zeit von seiner Ansicht zurückgekommen, so ist es überflüssig hier näher auf dieselbe einzugehen [1]. — Später hat Herr Vaux im Numismatic chronicle (XVIII. p. 139) einige andere Exemplare der Münzen, welche sich jener eben gedachten anschliessen, veröffentlicht [2] und sich weiter über diesen Gegenstand verbreitet. Er ist der Ansicht, dass diese Münzen nicht nach Bactrien zu verlegen seien; zunächst setzt der vor dem Altar stehende Priester oder Magier eher arsacidische oder gar sassanidische Herrscher voraus; ferner haben wir bei den Bactriern in so früher Zeit keine Münzprägung zu erwarten; eher möchte man diese Münzen zu der Classe rechnen, welche Sir Henry Rawlinson „Sub-Parthian" nennt. Dieser Ausdruck wird dann später, nachdem eine Beschreibung der Münzen und eine Umschrift der Legenden in hebräischer Quadratschrift gegeben ist, noch genauer präcisirt „meaning by that title the money of local dynasties, who lived and ruled in the East under the shadow of the Arsacidan empire." Auch die Entzifferung des Herrn Vaux können wir nicht billigen, wenn auch er, wie Herr Thomas, einzelne Buchstaben richtig gelesen hat. Uebrigens hat jener auch keinen Anspruch auf eine sichere Deutung gemacht.

Nach diesem Versuche finden wir den Gegenstand von einem

---

1) Die dort abgebildete Münze findet sich auf unserer Tafel I, No. 1, die Legende ist hier etwas genauer wiedergegeben.

2) Es sind dies bei uns Taf. I, 1 (die nochmals abgebildet worden) 2. u. 3.

gründlichen Münzkenner, dem Herrn v. Prokesch-Osten, wiederum berührt in der Abhandlung: „Inedita meiner Sammlung autonomer altgriechischer Münzen“ in den Denkschriften der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Cl. 9ter Bd. (Wien 1859) S. 302 fg. Es werden vier, genau genommen nur zwei, hierher gehörige Münzen im Abbilde (Taf. II, Asiatischer Theil, no. 20—23) veröffentlicht [1]), von denen aber kaum eine einzige eine lesbare Legende hat [2]). Auf einzelne Bemerkungen des gelehrten Numismatikers werden wir noch später zurückkommen.

Kehren wir nach dieser kurzen Unterbrechung zu dem neuesten Bearbeiter unserer Münzen zurück. Herr Thomas spricht sich weiter über die Lesung der von dem Duc de Luynes und von Hrn. Vaux veröffentlichten Münzen aus und versucht die Entzifferung und Umschreibung in hebräischer Schrift. Wir geben zu diesem Behufe, statt ihm in seinen Erörterungen im Athenaeum a. a. O. zu folgen, seine neueste Ansicht im Numismatic chronicle (N. S. Vol VI, Separatabdruck), die in etwas erweiterter Form das bereits im Athenaeum Vorgetragene vorführt. Die Münze des Duc de Luynes (vgl. Vaux a. a. O. no. 6) wird gelesen:

בהדת ורתר····

No. 7 (das.): בגדי ורתררשיג ארסנך

No. 8 (das.): רחוד ורתררשי ארס···

New Coin in the B. M.: רתורדאת ורתררשיג····
בר

Da wir sämmtliche hier entzifferte Münzen in unserer Tafel in Abbildung geben [3]) und noch besprechen werden, so fügen wir nur noch wenige Worte, welche Herr Thomas zur Rechtfertigung seiner Entzifferung und Bestimmung der Münzen anführt, mit seinen eigenen Worten hier hinzu (Num. Chron. p. 6):

„I understand the opening word on No. 6 and 7, notwithstanding the minor variations in the two exemples of Bahdat and Bagdi, to mean simply the „divine“. — The Baga of the cuneiform inscriptions (Rawlinson, J. R. A. S., X. 93.), and the Bagi of the gem legend [4]) — a term so frequently associated with royalty in the East. The name Ortadarsheg, or Artadarsheg, certainly does not coincide literally with the ordinary Greek transcription, but both the Greek and Latin reproductions of the designation are

---

1) Es sind die, welche mit unserer Tafel I. No. 8 fg. Aehnlichkeit haben.

2) Herr von Prokesch-Osten bemerkt: „Einer der gewiegtesten Sprachkenner las die Legenden der beiden grösseren Münzen: Frataat Artekana Schaha (Phraates, König von Artakana, dem heutigen Herat). Dass eine solche Lesung unmöglich ist, wird sich weiterhin herausstellen.

3) S. Taf. I, No. 1. 2. 3 u. 9, b.

4) Herr Thomas hat in derselben Abhandlung zuvor eine Gemme mit Pehlewi-Inschrift „Siegel von Varahrân Kerman Shâh“ beschrieben und erklärt.

uncertain, and we may fairly assume that the coin orthography gives the true version of the Armenian name of „Ardaschas" (St. Martin 1,409). The concluding term Arsagak, I imagine to be the title, which seems, as a compound titular name, to have a root in common with the generic designation of the Arsacidae[1]). The Ratu dât bad, on the new piece (if such be the correct transcription) appears to connect itself with the Zend רתו, Persian رد, an epithet frequently applied to Zoroaster (Hyde, p. 317; Spiegel, 443), while the dat, „gift", and Bad or Pat, „lord" are simple and obvious in their meaning. On subsequent coins this combination is replaced by אר/בד ...... Ur-bad, „lord of fire", the modern هربد Hirbad[2]).

Was wir nun von vornherein gegen die Bestimmung des Herrn Thomas, die berührten Münzen nach Armenien zu verlegen, einwenden müssen, ist die Herkunft derselben. Die meisten der im Britischen Museum aufbewahrten kommen von Schiras, Hamadan, oder Bagdad her, die des Herrn von Prokesch-Osten aus Kerman, ein Moment, das selbst bei Silberprägung nicht ganz zu übersehen ist. Dazu kommt, dass die Lesung einzelner Zeichen bei Herrn Thomas ganz und gar unmöglich ist, was er sicherlich zugestehen dürfte, wenn ihm ein reicheres Material zu Gebote gestanden hätte. Diesen Vortheil verdanke ich der Güte des Duc de Luynes, welcher in höchst uneigennütziger Weise die von ihm in Lithographien in sorgfältigster Weise abgezeichneten[3]) und zusammengestellten Münzabbildungen mir zum beliebigen Gebrauch überlassen hatte[4]). Ich habe längere Zeit mit der Veröffentlichung gezögert, einerseits weil ich die Hoffnung nicht aufgeben mochte, dass der grosse Münzkenner selbst die Veröffentlichung bewerkstelligen würde, anderseits, weil mir noch mancher Punkt in den Legenden nicht ganz klar war. Da jedoch meine Hoffnung sich nicht verwirklicht und die neueste Bearbeitung nicht ohne Grund die Befürchtung erweckt hat, es möchten aus Mangel an hinreichend monumentalem Stoff weitere

---

1) Artaxerxes Mnemon bore the name of Arsaces before he came to the throne. The names of Arses, Arsames, Arsamenes and Dadarses, point to a similar derivation, which is probably the Scythic root irs, „great" (Norris, J. R. A. S. XV 205), hence Irs-aka.

2) Der Verfasser weist hier auf eine Münze hin, welche ebenfalls auf unserer Tafel I zu finden ist, nämlich No. 5.

3) Da ich die meisten hierher gehörenden Münzen des Britischen Museums durch Autopsie kenne, so war ich wohl zu diesem Urtheil — insofern die diesem Cabinet gehörigen in Betracht kommen — berechtigt. Von diesem ist aber auch wohl ein Schluss auf das übrige Material gewiss nicht mit Unrecht zu ziehen, abgesehen davon, dass alle Publikationen des Duc de Luynes durch treue Wiedergabe des archäologischen Stoffes sich stets ausgezeichnet haben.

4) Es war dies im Juni 1862.

Verirrungen vorkommen, oder die Bearbeitung dieser für die Kenntniss Eran's so wichtigen Denkmäler noch längere Zeit unbearbeitet gelassen werden, so habe ich mich entschlossen, das anvertraute Gut zum allgemeinen Nutzen weiteren Kreisen zugänglich zu machen, in der bereits ausgesprochenen Ueberzeugung, dass es an Ergänzungen und Berichtigungen von anderer Seite nicht fehlen werde. Wir geben nun eine kurze Beschreibung unserer Münzen nach der Reihenfolge, wie diese selbst nach Fabrik und Schrift sie zu erheischen scheinen.

Taf. I, No. 1. Kopf des Königs, nach rechts gekehrt, mit eigenthümlicher Kopfbedeckung, einer Tiara, deren Zipfel über den Nacken hinausgehen, dazu eine enganliegende Binde rings um den Kopf; die Oberlippe hat einen gekräuselten Schnurrbart, das Kinn einen kurzgestutzten Bart; der Hals ist unbekleidet; in den Ohren grosse Ringe.

Rs. Ein grosser Feueraltar, oder vielmehr Tempel, vor dem der König die rechte Hand ausbreitend in betender Stellung, in langem bis an die Füsse reichendem Gewande und mit gleicher Kopfbedeckung wie auf der Vorderseite wahrzunehmen ist. Zur Rechten des Altars eine Fahne (vexillum). An der Seite derselben die Legende: ב*רח[1])
Unter dem Altar: ······פרזב

Æ. Gew. 15 gr., 81. Cab. des brit. Museums.

No. 2. Die Vorderseite wie bei No. 1.

Rs. Der König, nach links gewendet, auf einem Throne sitzend, mit langem, bis an die Füsse reichendem Gewande und einer Kopfbedeckung wie im Av., hält in der rechten Hand einen langen Stab (Scepter oder Spiess?), in der linken einen Kelch.
Vor demselben eine Fahne.
Hinter dem Thron die Legende: ··· ביריזפרחכראו
Vor der Fahne: אנדיא

Æ. Gew. 16 gr., 62. Cab. des brit. Museums.

No. 3. Der Kopf des Königs ist nach rechts gekehrt, mit einer eigenthümlichen Kopfbedeckung, deren Zipfel auf die Stirn und weit hinten auf den Nacken herabfallen. Eine Binde bedeckt die Lippen und das Kinn; auf der Oberlippe ein dünner Schnurrbart.

Rs. Der König, rechts gewendet, steht zur Linken eines grossen Feueraltars, mit der linken Hand einen auf dem Boden ruhenden

---

1) Mit dem Sternchen wollten wir andeuten, dass wir das Zeichen noch nicht mit Sicherheit bestimmen können. Die Annahme, es sei dasselbe Zeichen, welches wir auf sassanidischen und persepolitanischen Denkmälern in dem Worte, welches gewöhnlich בגי (von Andern gewiss falsch ברמן) gelesen wird, als letztes wahrnehmen (s. weiter unten), scheint uns noch zu gewagt, bis uns andere Denkmäler älterer Zeit belehrt haben, dass es schon so frühzeitig in Gebrauch war. Sollte es sich belegen lassen, so halten wir es für ein He, s. weiter unten.

Bogen haltend, während die rechte gegen den Altar gebreitet ist. Zur rechten Seite des Altars die Legende: פריגן
unter demselben: פרתבראזי
hinter dem Könige: אנדיא?

Æ. Gew. 3 gr., 43. Cab. des brit. Museums.

No. 4. Der Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Wie in No. 3, nur dass der anbetende König beide Hände erhoben und zur rechten Seite des Altars eine Fahne ist. An der Seite derselben die Legende: פ:ס
unter dieser: פרתפראזיאלה
hinter dem Könige: פחיוברז
zwischen diesem und dem Altar ein isolirter Buchstabe ב.

Æ. Gew. 16 gr., 90. Cab. des médailles in Paris.

No. 5. Der Kopf des Königs wie in No. 1, eingefasst von einem Perlenkranz.

Rs. Wie in voriger No. An der Fahne: פ|ב
unter dem Altar: פרתבראזי
hinter dem Könige: (?) פחיוברז

Æ. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 6. Kopf des Königs wie in No. 3.

Rs. Altar mit dem Könige wie in No. 3, über jenem die schwebende Gestalt des Ahuramazda, über dessen Haupte die Legende: ברז; vor demselben zur Seite: פרתבראזיאלהי, hinter dem Könige: פם (?) und unter dem Altar: ··צרילא Zur Seite der Fahne sind einige unleserliche Zeichen.

Æ. Gew. 16 gr., 94. Cab. des Duc de Luynes, jetzt dem Cab. des médailles in Paris einverleibt.

No. 7. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. Altar mit dem anbetenden Könige und dem Bilde des Ahuramazda, wie in No. 6. Vor der Fahne פתורדרז, unter dem Altar: ···[פ]רתבראזי und hinter dem Betenden: ··[ל]היא

Æ. Gewicht 16 gr., 70. Cab. des Duc de Luynes.

No. 8. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No. Hinter der Fahne: פתורדרז. Unter dem Altar: ···פרתברא. Hinter dem Betenden unleserliche Zeichen.

Æ. Gew. 16 gr., 90. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, a. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Vor der Fahne: פצוצרז (?) oder פתוצרז, hinter derselben: בר.

Æ. Gew. 16 gr., 50. Cab. des Duc de Luynes.

No. 9, b. Vorderseite wie in 9, a.

Rs. wie in 9, a. Vor der Fahne: פתורדרת, hinter derselben: בר. Unter dem Altare: ···פרתבראז.

Æ. Gewicht 16 gr., 4. Cab. des brit. Museums.

No. 10. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in der vorhergehenden No., nur dass der Bogen fehlt und eine Nike hinter dem anbetenden König mit dem Lorbeerkranze wahrzunehmen ist. Vor der Fahne: פתיזרין. Unter dem Altar: פרחכרא ···.

Æ. Gew. 16 gr., 75. Cab. des Duc de Luynes.

No. 11. Kopf des Königs wie früher.

Rs. wie in No. 10. Vor der Fahne: פתיצרי(ז). Unter dem Altar: [פר]חכרא.

Æ. Gew. 16 gr., 95. Cab. des Duc de Luynes.

No. 12. Kopf des Königs wie vorher.

Rs. wie in No. 8. Unter dem Altar: פרחכראזיאלה. Hinter dem anbetenden Könige: ערדחצתר [1]).

Æ. Gew. 3 gr., 93. Cab. des brit. Museums.

No. 13. Av. und Rs. wie in No. 12; mit dem Bilde des Ahuramazda über dem Altar, ohne lesbare Legende.

Æ. Gew. 4 gr., 10. Cab. des Duc de Luynes.

No. 14. Av. und Rs. wie in No. 12. Vor der Fahne die Legende: סבר(?), unter dem Altar: הרדחסתר oder הדוחשתר (s. Anm. zu No. 12), vor dem Betenden unlesbare Zeichen.

Æ. Gew. 2 gr., 82. Cab. des brit. Museums.

No. 15. Av. und Rs. wie in No. 12. Unter dem Altar eine eigenthümliche Legende.

Æ. Gew. 2 gr., 09. Cab. des brit. Museums.

Die folgenden Münzen No. 16—19, welche sämmtlich dem königlichen Münzcabinet zu Berlin, bis auf No. 16, die wir dem Duc de Luynes verdanken [2]), angehören und welche von Buschir herstammen, haben wir nur zu dem Zwecke hier mitgetheilt, um den Uebergang zu den weiter unten noch zu erklärenden Münzen Taf. II zu erläutern. Wie dieser Uebergang geschehen ist, wird weiterhin näher erklärt werden. Man wird nicht verkennen, dass in No. 18 der Kopf dem der Arsaciden bereits ähnlich ist, ebenso No. 19, wo die Wendung des Kopfes nach links bemerkenswerth ist, welche Richtung sämmtliche Köpfe auf Taf. II haben.

---

1) Möglich ist auch die Lesung ערדוחצתר, doch ist die im Text gegebene vorzuziehen. Zu ערדחצתר vgl. die Pehlewi-Legende ארדחשתרי auf einer Gemme bei Mordtmann in dieser Ztschr. XVIII, S. 24, No. 56.

2) Das Gewicht ist 15,43 gr.; das Berliner Cab. besitzt gleichfalls eine Tetradrachme derselben Art von 15,51 gr.; auch Drachmen von 4,03, 3,92, 3, 88 und noch kleinere Stücke von 2,09, 0,51 und 0,48. Ich verdanke diese Mittheilungen dem Herrn Dr. Jul. Friedländer in Berlin, der auch die Güte hatte Staniolabdrücke von den gedachten Stücken mir zukommen zu lassen. Bei der Unzuverlässigkeit derartiger Staniolabdrgn., die sich doch leicht verwischen, haben wir auch darauf verzichten müssen irgend einen Versuch zur Deutung der Legenden zu machen.

Aus dieser allgemeinen Beschreibung der Denkmäler können wir das Urtheil wenigstens mit Sicherheit fällen, dass alle aufgeführten Stücke zu einer Classe gehören, trotzdem sie einzelne Abweichungen in den Bildnissen und Legenden zeigen. Der oberflächliche Anblick lehrt uns ferner, dass diejenigen, für welche diese Münzen geschlagen worden, dem Cultus des Ahuramazda nahe gestanden haben müssen; doch lässt sich erst mit grösserer Sicherheit über Alles dieses urtheilen, wenn es gelingt die Legenden zu entziffern. Zu diesen wenden wir uns nun zunächst.

Die Zeichen, aus denen die Inschriften bestehen, gehören zu dem aramäischen Alphabet; das kann Niemand leugnen, der nur einige Vertrautheit mit demselben hat, und zwar zu demjenigen Zweige desselben, der uns auf Monumenten in Kleinasien, auf Münzen und Siegeln, namentlich aber auf den Steinmonumenten und Papyrus-Fragmenten, welche in Aegypten gefunden [1]), oder doch allen Anzeichen nach von diesem Lande herkommen, entgegentritt. Die so ganz bestimmt hervortretenden Eigenthümlichkeiten dieses Schrifttypus, wie er sich etwa vom vierten und dritten Jahrhundert vor Chr. und weiter abwärts herausgebildet, treten auch bei unsern Münzen recht deutlich hervor. Wir wollen nur auf einzelne solcher Kennzeichen aufmerksam machen: die geöffneten Köpfe bei ב, ד, ע und ר; das ד, ע und ר ist fast ganz gleich geformt, besonders ד und ר, ja oft ist auch von diesen das ע nicht zu unterscheiden, ebenso sind ב und כ von gleicher Gestalt; das Sain ist bereits einstrichig geworden [2]) und Jod tritt in sehr verkürzter Gestalt auf. Dies sind in der Kürze die wesentlichsten Merkmale des aramäischen Schrifttypus, wie wir ihn aus den Denkmälern der vorher erwähnten Herkunft und Epoche kennen. Man darf ferner mit Sicherheit auch den Schluss ziehen: wo wir diesen Schrifttypus im Gebrauch finden, da ist auch ein aramäisches Idiom, oder doch ein mit dem Aramäismus im Zusammenhang stehendes durch ihn in der Regel zum Ausdruck gelangt; daher auch der längst gebräuchliche Name aramäisches Alphabet seinen guten Grund hat.

Treten wir nun den Legenden näher, so finden wir zwei Wörter, die sich sehr deutlich lesen lassen an zwei Stellen, nämlich: זי אלהא in No. 4 u. 12 am Schluss der Legende unter dem Feueraltar oder Tempel. Keiner wird die deutlichen Zeichen, als den gedachten Lautwerth darstellend, verkennen; wenn auch im Allgemeinen die Zeichen in No. 4 etwas älter erscheinen. Das Sain hat in beiden Legenden dieselbe Strichform, die wir auf Münzen Klein-

---

1) Die beifolgende Schrifttafel, Taf. III, welche auch ein Alphabet aus den genannten ägyptischen Monumenten gezogen den Lesern bietet, wird dies ohne Zweifel zu erhärten geeignet sein.

2) Den Uebergang von der dreistrichigen Form (gleich dem griechischen Zeta) bildet die der Gewichts-Inschrift von Abydos (vgl. de Vogüé: Notice sur un talent de bronze trouvé à Abydos, Revue archéologique 1862).

ssions mit aramäischen Legenden[1]) antreffen und die durchgehends auf den aramäisch-ägyptischen Monumenten anzutreffen ist; das Jod hat in No. 4 bereits die Gestalt der Papyrusfragmente des Duc de Blacas (s. Gesenius, monumenta ling. phoen. tab. 4 u. unsere Schrifttafel), in No. 12 die der Steininschrift von Carpentras (s. das.), beide stehen dem Jod. = ⅄, in der Legende תריבזו (Tribazes), s. Waddington a. a. O. Pl. V, no. 1, ziemlich nahe. Das Aleph hat fast schon die Form der hebräischen Quadratschrift, oder wie die in den ägypt.-aram. Monumenten. Sehr instruktiv ist die Gestalt des He in No. 1 und an andern Orten unserer Legenden; sie ist eine ziemlich alterthümliche und schon auf ältern Siegelsteinen aus den mesopotamischen Culturländern anzutreffen (s. unsere phön. Studien II, Taf. no. 1 u. 3)[2]). Es ist das Prototyp des He der hebr. Quadratschrift, wie wir es, noch dem unsrigen ziemlich ähnlich, auf der bekannten Grabinschrift von St. Jacob finden[3]).

Die Bedeutung aber von די אלה = dem chaldäischen די אלה „des Gottes" oder „des Göttlichen" ist unzweifelhaft[4]) und setzt diese Phrase natürlich ein nomen regens voraus, das wir zunächst aufsuchen wollen, ehe wir einzelne Varianten von די אלה berücksichtigen. Jenes nomen werden wir in dem Worte, das den zwei Wörtern vorausgeht, zu suchen haben. Es besteht aus sechs Zeichen und kehrt in fast allen Legenden wieder. Es kann dies — das ist von vornherein klar — kein Nomen proprium sein, weil es auf den, verschiedene Könige, die sich merklich durch ihre Portraits unterscheiden, darstellenden Münzen sich zeigt. Die drei ersten Zeichen sind sicherlich פרת, das letzte ein א, wenigstens ist dies unzweifelhaft auf den zwei bereits genannten No. 4 und 12. Die zwei noch übrigen Zeichen können ד, ר oder כ sein. Nach sorgfältiger Erwägung aller übrigen Legenden sind wir dahin gelangt, das vierte für ein כ und das fünfte für ein ר zu nehmen, so dass das ganze Wort פרתכרא lautet. Dies bedeutet „Bild, Abbild" und zwar ist dies die ältere Form von פתכרא, welches diese Bedeutung im Syrischen und Chaldäischen hat und auch auf den sassanidischen Denkmälern von Nakschi-Rustam und Kirmanschah

---

1) S. diese Zeitschr. XV, 623 fg., de Luynes a. a. O. und Waddington: Mélanges de Numismatique et de Philologie, Paris 1861, Pl. V, VI.

2) Ich lese No. 1 Z. 4 u. 5 jetzt: די הקרב להדד „der dem Hadad opferte" (= „Priester des Hadad") und No. 3, Z. 4: ירפא לבריה „er möge seinen Sohn heilen"). Auch Rawlinson („bilingual readings", in Journal of Royal Asiatic Soc. Vol. I, new Ser. p. 282 sq.) liest ebenso die zwei Zeilen in No. 1.

3) S. de Vogüé: Inscriptions Hébraiques, in der Revue archéologique 1864 u. de Saulcy das. u. Voyage en terre Sainte, II. 169.

4) Das די ist durch die alten assyrischen Gewichte, durch cilicische Münzen (s. diese Ztschr. a. a. O.), durch das Gewicht von Abydos und die aram. ägypt. Monumente hinlänglich bekannt als = dem chaldäischen דִּי (s. auch weiter unten).

in eben derselben Bedeutung von de Sacy [1]) durch das Armenische und Neupersische sowie durch das Aramäische nachgewiesen und von allen neuern Erklärern [2]) dieser Denkmäler bestätigt worden ist [3]). Die genannten Inschriften der Sassaniden beginnen nämlich in der Regel mit: „dies ist das Abbild (פתכרי oder פתכלי) des Ormuzverehrers (מזדיסן) des göttlichen (בגי oder auch אלהא) N. N.“, entsprechend der griechischen Beischrift *TOYTO TO ΠΡΟΣΩΠΟΝ MACΔACNOY ΘEOY* etc. Es folgt dann der Name des Königs mit seinen Titeln und der Name des Vaters.

Im Altpersischen findet sich das פתכרא in der Form „patikara“ auf der Inschrift von Behistun (IV, 71. 73) und hat ebenfalls dort die Bedeutung: „Bild, Nachbildung“ [4]). Das „patikara“ entspricht aber regelrecht dem sanskritischen „pratikara“, ähnlich wie dem biblischen פתבג (Dan. 1, 4) das sanskritische „pratibhâga“ ein „Deputat von Früchten etc.“ [5]). Wir können daher auch wohl unser פרתכרא als ältere Form des פתכרא betrachten und der ganzen Phrase: פרתכרא זי אלה pratikara zi eloha den Sinn geben: „Das Bild des Gottes“ oder „des Göttlichen“ [6]), in Bezug auf das Portrait des auf den Münzen abgebildeten Königs, wenn anders dieser nicht selbst noch genannt ist (s. weiterhin).

Nach diesen vorausgeschickten Bemerkungen wollen wir die einzelnen Münzen näher betrachten und ihre Legenden zu entziffern suchen. No. 1 und 2 sind von den übrigen in der Kleidung des Königs verschieden, diesem fehlt auch der auf den Boden gelehnte Bogen, wie wir persische Könige älterer Zeit sehr häufig auf den Ruinen von Nakschi Rustam abgebildet finden [7]), auch das über dem Altar schwebende Bild des Ahura-mazda, das wir gleichfalls auf

---

1) In seiner ersten Schrift über diesen Gegenstand: Sur diverses antiquités de la Perse, Paris 1793, konnte er, wegen Undeutlichkeit der Abschrift, das gedachte Wort noch nicht entziffern, was ihm erst später gelang.

2) Vgl. Spiegel, Grammatik der Huzvaresch-Sprache S. 170.

3) Die auf den sassanidischen Denkmälern vorkommende Form פתכלי ist = פתכרי, das auf denselben Denkmälern sich findet.

4) Vgl. Oppert, Journal asiatique, XVIII, p. 144 u. diese Zeitschr. XI, 134 s. auch Spiegel a. a. O.

5) S. Gildemeister, Zeitschr. für die Kunde des Morgenlandes, IV, 208 f. Hitzig, das Buch Daniel, p. 8. Haug, Zendstudien in dieser Zeitschr. IX, 698. Pott, das. XIII. 375. Rödiger zu Gesenius thes. „addenda et emendanda“ p. 108. P. Boetticher (de Lagarde), horae aramaicae; p. 41 no. 100: „פתכרא, ܦܬܟܪܐ imago, idolum. Assem. B. O. I, 26; Ephr. S. II, 446. A. Indis प्रतिकृति pratikriti secundum Wilsonum: „an effigy, a figure, an image, a picture etc.“ S. auch dessen Rudimenta mythologiae semiticae p. 52 no. 212 und dessen: Gesammelte Abhandlungen (1866) S. 73 no. 184 u. S. 79 no. 201.

6) So wird auf den Münzen der Könige von Edessa Val genannt: ואל אלה s. diese Zeitschr. XII, 209 fg.

7) Wir verweisen in der Kürze auf „La Perse“, par Louis Dubeux. Pl. 2.

den genannten Bildwerken bemerken, fehlt diesen. Die Figuren des Königs, besonders die in No. 2 auf dem Thron sitzende mit Speer (oder Scepter) und Kelch können Nachbildungen der Seleuciden sein, wenn auch persische Vorbilder nicht abzuweisen sind. Denn auch in den Palästen von Persepolis, im Königssaal des Dareios nehmen wir diesen auf einem hohen Stuhl sitzend wahr, er hat das Scepter in der Rechten, einen Becher in der Linken[1]). Der Schrift nach möchte man No. 1 u. 2 für jünger, als manche der übrigen z. B. N. 4 und 12 erklären. Auch ihre Legende ist etwas verschieden von den übrigen. No. 1 ist ziemlich undeutlich, weil die Münze überhaupt nicht in gutem Zustande ist (s. weiterhin) und erhält erst einiges Licht durch No. 2. Diese hat zur Seite des Thrones die Legenden:

בירז פרתכרא זי

und setzt sich diese fort in den Zeichen vor der Fahne: אנהיא.

Das erste Wort finden wir in seinem Stamme בירז componirt in Nr. 4 und 5 in dem Worte פרתכרז, noch allein stehend ganz deutlich über dem Bilde des Ahura-mazda in No. 6. Dieses Wort dürfte sich schwerlich aus dem Aramäischen erklären lassen. Sehr nahe aber liegt das persische برز „magnitudo, majestas, altus" s. Vullers s. v. Dieser Gelehrte führt das برز auf die zendische Wurzel berez „crescere, augeri" zurück, wovon im Zend berezu: „altus, sublimis, altitudo", berezat „altus, magnus, splendens" herzuleiten sei. Es passt daher recht gut, wenn wir in No. 2 ······ בירז פרתכרא זי „das erhabene Bild des . . ." übersetzen, wovon die Legende in No. 1[2]), über die wir uns, wegen der Undeutlichkeit der Zeichen nicht weiter auslassen wollen, nicht verschieden sein dürfte[3]). Das letzte Wort aber auf No. 2 lesen wir אנהיא nach genauer Prüfung der Legende durch Autopsie[4]). Man könnte zwar in Zweifel sein, ob auch das letzte Zeichen ein Aleph sei; hält man jedoch die Legende von No. 5, die unzweifelhaft als letztes Zeichen ein Aleph hat, daneben, so wird man die Identität beider Inschriften mit Sicherheit zu behaupten vermögen. Zur Erklärung des Wortes אנהיא müssen wir aber auf die Legende No. 7 verweisen. Hier lesen wir ganz deutlich

פרתכרא זי [א]להיא

und dürfen keinen Augenblick zweifeln, dass אנהיא und אלהיא

---

1) Vgl. Duncker, Geschichte des Alterthums II, 900, 2te Aufl.

2) Das erste Wort ist vielleicht בלהית zu lesen.

3) Wir besitzen von den drei ersten Münzen noch besondere Guttapercha-Abdrücke, aber trotzdem haben wir nichts genaueres über die Legende zu 1 bestimmen können.

4) Der lithographirte Abdruck des Duc de Luynes ist verschieden von dem von Vaux (Num. chron. XVIII, zu 7), doch lassen sich beide vereinigen, wie dies in dem von uns gegebenen geschehen ist.

identisch sind, was bei der Vertauschung der flüssigen Laute sehr leicht erklärlich ist [1]. Ist doch das bekannte אגאיומא oder אחורמזא, mit dem in den Pehlewi-Uebersetzungen Ahuramazda wiedergegeben wird, nichts anderes, als das אלוהים, mit Transposition von הו, nach der Ansicht Spiegel's (s. diese Zeitschr. XI, 101); so kann denn auch אגדיא sehr gut = אלהיא sein. Dies Wort ist nun der Plur. stat. emphat. von dem uns aus unsern Legenden bereits bekannten אלה und ist gewiss in der Bedeutung von dem Sing. nicht verschieden; daher auch die Legenden von No. 2 (relativ auch No. 1):

בירז פרתכרא זי אגדיא

und No. 3 [2]: ·········פרתכרא זי [א]גדיא

mit No. 4: ·········פרתכרא זי אלה·······

und No. 12: ·······פרתכרא זי אלה·······

in sofern sie fast dieselben Worte enthalten, gleichen Sinnes sind. Darin jedoch differiren sie, dass die einzelnen Exemplare No. 3, 4 und 12 noch Zusätze enthalten, die wir durch Punkte angedeutet haben, und die zunächst besprochen werden müssen.

Die Münze No. 3 hat an der Seite der Fahne die Zeichen: פתורז, פתורז, oder פתונז. Dies Wort ist jedenfalls nach Analogie von No. 12 und 14 ein Eigenname, über dessen Bedeutung ich nur eine Vermuthung wage. Bei der Lesung פתורז [3], wenn wir es als componirt aus ורז und פת halten, so ist die Bedeutung dominus, possessor majestatis, nicht unmöglich; die Identität von ברז und ורז dürfte man leicht zugeben, ebenso die von פת mit בת = dem neupersichen بد, das dem zend. paiti, pars. vat oder bat بد, und sanskr. पति entspricht (s. Vullers s. v. پذ u. بذ). Die Legende ist jedenfalls im Umfange der Münze zu lesen; sie beginnt unter dem Tempel, setzt sich fort hinter dem Beter und schliesst zur rechten Seite.

Zu No. 4 haben wir noch zwei Wörter ausser der Hauptlegende פרתכרא זי אלה unter dem Feueraltar, nämlich vor der Fahne und hinter dem Könige. Das erstere ist zu lesen ככס, יכס oder ירס; das dritte Zeichen ist Samech, ganz so, wie auf dem Stein von Carpentras im Worte אוסרי, und da die Schrift unserer

---

1) Wenn, wie später sich unzweifelhaft herausstellen wird, unsere Legenden die ältesten Denkmäler der Pehlewi-Schrift sind, so zeigen sie auch in der Sprache, in der Mischung aramäischer und eranischer Wörter, diesen Charakter, und ebenso in der Vertauschung der Laute desselben Sprachorgans, wie das im Pehlewi sehr häufig ist. S. Spiegel a. a. O.

2) Dass die Zeichen dieser Münze und die von No. 1 so undeutlich sind, rührt daher, dass diese auf ein ächtes Exemplar aufgeschlagen sind; sie zeigen auch eine starke Vertiefung auf der Seite, welche die Inschrift enthält.

3) Da wir schon den Wechsel der flüssigen Laute in אגדיא = אלהיא bemerkt haben, so ist פתורז auch leicht mit פתונז zu identificiren.

Münzen sich ganz an die ägyptisch-aramäische anschliesst, so darf man auch sicher das 3te Zeichen für ein ם halten. Nimmt man nun ורם (oder ומם[1]), so haben wir wiederum ein Wort, das parallel dem בירין oder ברין steht, und lautlich auch von ihm nicht sehr verschieden; daher es nicht zu kühn erscheinen wird, wenn wir die Legende in No. 4 übersetzen: „das erhabene Abbild des göttlichen."

Es fehlt nun noch das letzte Wort hinter dem Könige. Dies kann nicht anders gelesen werden als פחוברין. Wiederum eine Zusammensetzung mit ברין, und ist hier wie in No. 3 als Eigenname zu nehmen, das wir möglicherweise wiedergeben können „der grosse Herrscher, oder Fürst"[2])? פחו erinnert an das biblische פחה Pl. פחות, das ebenfalls nur im Indischen seine Etymologie hat (vgl. Monatsnamen von Benfey und Stern S. 195). Die Annahme, dass פחוברין ein Nom. propr. sei, scheint uns auch deshalb wahrscheinlich, weil im Felde vor dem Könige ein isolirtes פ sich findet, was häufig auf Münzen auf einen bereits genannten Namen hinweist, und weil auch sonst auf unsern Monumenten an dieser Stelle, in der nächsten Nähe des Königs ein Nom. propr. sich findet; so z. B. in No. 12, wo wir an der genannten Stelle ערתחשתר (Artaxerxes) lesen, vgl. auch oben No. 3. und weiterhin No. 14.

Die nächstfolgende Münze, zu deren Entzifferung wir uns wenden, scheint demselben Fürsten, oder vielmehr einem Namensgenossen desselben[3]) anzugehören; denn aller Wahrscheinlichkeit nach ist auch die Legende hinter dem Könige zu lesen: פחוברין; voran geht פרתכרא זי. An der richtigen Lesung des ersten Wortes darf man keinen Augenblick bei dem häufigen Vorkommen desselben zweifeln, wenn auch das zweite Zeichen eher wie ein Beth aussieht. Das zur Seite der Fahne stehende liest Herr Thomas (Num. Chron. N. 5. VI a. a. O.) „ור/בר Ur-bad, „lord of fire", the modern هيربد Hirbad". Uns scheint eher זי das erste und das Ganze ein Epitheton zu dem פרתכרא, wie auf den vorhergehenden Münzen, zu sein. Da indessen פרתכרא זי פחוברין an und für sich schon einen erträglichen Sinn giebt, so kann auch ור/בר oder זי/בר oder auch

1) Nach der vorhergehenden Anmerkung macht es keine Schwierigkeit das eine oder das andere zu wählen.

2) In dieser Bedeutung wäre mithin das פחוברין nicht verschieden von ארתחשתר (s. über dessen Etymologie Saint-Martin, histoire des Arsacides I, 256 fg.) und ארתחשסתא (s. Rödiger, Addenda zu Gesenius „thesaurus" p. 73 „arta = zend. areta „venerandus" et khschathra „imperium". Der Name Piruz (od. aram. Beruz) = pers. پيروز oder فيروز ist auf denselben Stamm پرز zurückzuführen, er bedeutet soviel wie „Nicator".

3) Das letztere ist schon deshalb vorzuziehen, weil die Schrift auf No. 5 gewiss jünger als auf No. 4 ist.

$\frac{\text{זי}}{\text{בר}}$ sich auf den König beziehen; doch weiss ich nichts recht Passendes für diese Wörter zu finden.

Die Münze No. 6 ist in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Zunächst dadurch, dass hier zum ersten Male das Bild des Ahura-mazda über dem Tempel sich zeigt, ferner dass die gewöhnliche Legende seitwärts, aber doch so gestellt ist, dass man sie in Bezug auf den König betrachten kann, und endlich, dass noch andere kleinere Beischriften nicht fehlen. Die Hauptlegende ist etwas modificirt in Bezug auf das dritte Wort nämlich: פרתכרא זי אלהי; dies letzte Wort ist in dieser Form אלהי uns auf diesen Münzen nicht wieder begegnet; wir kennen es wohl von den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel her in Namen עבדאלהי, אושאלהי, שעדאלהי neben dem einfachen אלה.... doch ist uns mit dieser Analogie nicht sehr viel gedient[1], da auch auf jenen Inschriften noch keine ganz einfache Erklärung dieser ungewöhnlichen Form gefunden ist. S. unsere Vermuthung in dieser Zeitschr. XIV, S. 385 und Meier das. XVII, S. 601. Die Annahme des letztern, es sei אלהי verkürzte Form für den Plur. auf in, ist am Ende gar nicht nöthig, wenn אלהי für אלהיא, st. cstr. plur., stände, und so könnten die dortigen Inschriften in diesem Punkte am Ende durch unsere Münzlegenden Aufklärung erhalten, indem wir annehmen, dass אלהי aus אלהיא verkürzt sei, wie denn in der That das folgende Exemplar No. 7 אלהיא hat, nach Analogie des bereits besprochenen אלהיא. Das deutliche בגין über dem Bilde des Ahuramazda bezieht sich gewiss auf diesen selbst.

Von der Legende unter dem Altar ist nur noch ···צרילא zu erkennen[2], höchst wahrscheinlich das Nom. propr. des Königs: aber wie der vollständige Name gelautet habe, wagen wir nicht zu vermuthen, weil der Conjectur, zumal bei der eigenthümlich klingenden Endung, die mehr an semitische als eranische Formation[3]) erinnert, ein weites Feld geöffnet ist. — Die zwei Zeichen über dem Strich zur Seite des Königs können wir בם[4]) lesen und an

---

1) Bei dem theilweisen Aramaismus unserer Legenden und andern später anzuführenden Gründen liegt die Versuchung, an nabathäischen Einfluss zu denken, nicht gar zu fern, zumal, wie später gezeigt werden soll, der Einfluss der Nabathäer und Spuren ihrer Anwesenheit im fernen Osten nachgewiesen werden kann.

2) Das letzte Zeichen ist gewiss nicht anders zu deuten und es findet sich ebenso auch im Aramäisch-Aegyptischen, obgleich die übrigen Zeichen der Inschrift für Aleph etwas verschieden geformt sind. Ueberhaupt tritt in unserer Münze ganz besonders die Eigenthümlichkeit hervor, dass alle Buchstaben, bis auf Aleph, ein ziemlich alterthümliches Gepräge haben.

3) Man findet wohl auch Pehlewi-Inschriften auf Gemmen (in dieser Ztschr. XVIII, No. 24): אבדולאי, allein dieser Name ist, wie Mordtmann auch richtig gesehen, = Abdullah und so auch auf den Ispehbedenmünzen.

4) Ebenso ist das Wort auf den cilicischen Münzen (s. diese Ztschr. VI, 466 und XV, 628; vgl. auch Spiegel, Grammatik a. a. O. S. 181 u. Mordt-

persisches سیم, aram. סימא „Silber" erinnern; ein solches Samech in dieser Schriftart ist nachweisbar z. B. in der aram. ägyptischen vgl. die Inschrift von Carpentras, doch muss diese Lesung so lange zweifelhaft bleiben, bis ein besseres Exemplar dieselbe bestätigt.

Die Buchstaben zur Seite der Fahne sind ganz und gar unleserlich.

Die Hauptinschrift in No. 7 lässt sich leicht in

[פ]רתכרא זי [א]להיא

herstellen; das Lamed müsste im untern Theile umgebogen sein, und ist vielleicht auch auf einem besser erhaltenen Exemplare in der gewöhnlichen Form sichtbar. Die Legende zur Seite der Fahne lesen wir, in Rücksicht auf die folgenden Münzen, welche dieselbe Inschrift haben: פתורדן

wahrscheinlich der Name des Herrschers.

Von der Legende in No. 8 ist nur deutlich פרתכרא unter dem Altar; die Inschrift scheint wie in No. 7 sich zur Seite des Betenden fortzusetzen und wahrscheinlich זי אלהיא gelautet zu haben; vom letztern Worte sind noch Spuren vorhanden. Vor der Fahne lässt sich die Legende zu [פת]ורדן ergänzen.

In der Münze 9,a ist die Legende, wie es scheint, eine ganz barbarische Nachahmung der folgenden 9,b. Nur ein einziges Zeichen, ein Aleph, ist im Ganzen unter denen, welche unter dem Altar und hinter dem Könige angebracht sind, sichtbar. Dagegen sind wohl die Buchstaben an der Fahne klarer, aber doch theilweise in ganz ungewöhnlicher Form; möglich dass

$$\frac{\text{פתוצרן}}{\text{בר}}$$

beabsichtigt worden, wie in No. 11 jedenfalls weichen die meisten Zeichen von der sonst in unsern Münzen gebräuchlichen sehr ab. Dagegen sind die Zeichen in 9,b [1]), soweit die Münze unbeschädigt ist, ganz deutlich und ist dieselbe gewiss das Original der barbarischen Nachahmung von 9,a. Leider ist die Münze nicht gut erhalten und zur linken Seite ist ein Stück abgesprungen, so dass nur noch nach פרתכרא ein ז sichtbar ist. Dagegen ist die Legende an der Seite der Fahne ganz deutlich, bis auf den vorletzten Buchstaben der grösseren Zeile. Wir lesen:

$$\frac{\text{פתורדת}}{\text{בר}}$$

---

mann in dieser Ztschr. V, 95 u. VIII, 111, die auch dies Wort auf sassanidischen Münzen nachweisen).

1) Es ist dies die Münze, welche Thomas (a. a. O. p. 6) als „New coin in the B. M." mit der Inschrift: „$\frac{\text{רתוראת}}{\text{בר}}$" und weiter „ורתחרשיג" bezeichnet. Ich verdanke der Güte des Herrn F. Madden einen galvanoplastischen Abdruck. Derselbe Gelehrte theilt mir auch mit, dass diese Münze seit 1856 dem britischen Museum angehört, auch die Gewichtsangabe ist von Hrn. Madden.

oder auch, wenn man der gleichen Gestalt von ד und ר Rechnung trägt:

פתורדת
―――
בר

was freilich auch noch andere Modificationen zulässt[1]).

No. 10 hat in sehr deutlichen Zeichen unter dem Altar פרתכרא, dagegen fehlt die Fortsetzung der Legende, nur vor der Fahne steht deutlich: בגדדת. Wenn diese Legende den Münzherrn andeuten sollte, so müsste man auch, vorausgesetzt dass No. 8 dieselbe Inschrift hat, Portraitähnlichkeit bei beiden Münzen (No. 8 und 10) erwarten, wenn man dieselbe Persönlichkeit voraussetzt, was freilich nicht der Fall ist; daher wir annehmen können, dass beide Herrscher denselben Namen führten. Mehr Aehnlichkeit haben die Portraits in No. 8 und 9, so wie No. 10 und die folgende.

Diese (No. 11) mit der Inschrift [פר]תכרא und zur Seite der Fahne: בגיצדת[ן] zeigt wohl, wie gesagt, eine grosse Uebereinstimmung in der Fabrik und der ganzen Darstellung, weniger jedoch in der Gestalt des Betenden. Das Bild desselben in No. 10 zeigt mehr jugendliche Züge, das in No. 11, die eines ältern Mannes; auch differiren beide in der Inschrift neben der Fahne, wenn auch die Differenz zwischen בגדדת und בגיצדת nicht sehr bedeutend ist.

No. 12 haben wir schon im Vorhergehenden besprochen; No. 13 hat keine lesbare Legende. Bei No. 14 fehlt die gewöhnliche Inschrift: פרתכרא זי אלהא die sonst auf diesen Münzen sich zeigt, sie müsste denn beabsichtigt sein in den undeutlichen Zeichen neben der Fahne und hinter dem Betenden; deutlicher ist die Unterschrift unter dem Altar: הרחשתר wahrscheinlich der Name des Herrschers; die Endung ···שתר erinnert an bekannte persische Namen (vgl. auch ערתחצתר No. 12); unsicher ist die Bestimmung des zweiten und dritten Zeichens, daher auch ערתחצתר = הרחשתר No. 12 möglich ist, und dies ist uns auch wahrscheinlicher. Ganz barbarisch ist die Legende in No. 15, wahrscheinlich ist durch dieselbe פרתכרא auszudrücken beabsichtigt worden. Uebrigens besitzt das britische Museum, wie ich mich dessen recht gut erinnere, noch manches Exemplar mit solchen entarteten Legenden[2]). Wieso diese Entartung gekommen sein mochte, werden wir alsbald zu finden uns bemühen, wenn wir über Münzherrn, Heimath, Zeitalter und Schrift unserer Monumente handeln.

---

1) An diesem Orte würde man, im Falle man פתורדז/בר liest, das בר = dem neupersischen فر „Glanz, Majestät" auffassen können, freilich muss dann auch diese Bedeutung zu der Legende No. 5 passen können.

2) Eine solche Legende einer von Hamadan herrührenden Münze haben wir im J. 1855 copirt, sie hat fast dieselbe Legende unter dem Tempel, und einige Buchstaben zur Rechten der Fahne. Vielleicht ist es dieselbe Münze, die wir unter 15 gegeben, und ist nicht genau copirt worden.

Unsere bisherigen Untersuchungen der Legenden haben uns neben dem appellativischen Theil auch einzelne Eigennamen wie ארתחשתר und ארתחשתר, die wir ohne Bedenken = Artaxerxes nehmen dürfen, ergeben. Nach Analogie dieser Eigennamen darf man auch noch andere, wie פחוברת, פחוצרי etc. in gleicher Geltung voraussetzen, also als Münzherrn unserer Stücke. Wir sind freilich dadurch noch immer nicht in den Stand gesetzt mit den gedachten Namen auch geschichtlich bekannte Persönlichkeiten zu ermitteln. Es ist diese Erscheinung in der Wissenschaft der Münzkunde keine ungewöhnliche: ganze Reihen von Herrschern lehrt sie uns kennen, über welche die Geschichte schweigt [1]. Um daher das Zeitalter unserer Münzen zu bestimmen, sind wir auf andere Kennzeichen angewiesen. — Aus der Fabrik allein sichere Kriterien herzunehmen, ist allerdings sehr misslich. Wir sehen dies aus den bedeutenden Schwankungen, die bei der Zeitbestimmung unserer Monumente selbst Statt gefunden haben, allzudeutlich; während früher der Duc de Luynes geneigt war das fünfte vorchristliche Jahrhundert ihnen anzuweisen, geht Vaux in das arsacidische Zeitalter und Thomas bis 189 v. Chr. hinab.

Nach unserer Ansicht, die auch von Andern schon geäussert worden, haben wir unsere Münzen als persische Provinzialmünzen zu betrachten, geprägt von Herrschern, welche, wenn nicht schon unter Alexander des Grossen Oberhoheit, so doch unter der der ersten Seleuciden, bis hinab in die Zeiten der Arsaciden regiert haben. Früher hinauf zu gehen, etwa bis zu den Achämeniden, verbietet uns schon, neben andern Gründen, die sich auf die Symbole und die Schrift der Münzen stützen, der Münzfuss; dieser weist uns als terminus a quo, die Regierung Alexander des Grossen an, auf den eben der Münzfuss zurückzuführen ist [2]. Unsere Münzen bieten uns meistentheils Tetradrachmen, neben einigen wenigen Drachmen, nämlich:

No.	11 . . .	= 16, 95	gr.
„	6 . . .	= 16, 94	„
„	4 . . .	= 16, 90	„
„	10 . . .	= 16, 75	„
„	7 . . .	= 16, 70	„
„	2 . . .	= 16, 62	„
„	9,a . .	= 16, 50	„
„	9,b . .	= 16, 4	„

1) Man denke nur an die baktrischen Münzen, welche von der Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. an geprägt worden sind.

2) Vgl. J. Brandis: das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, Berlin 1866, S. 379. Die bei v. Prokesch-Osten (a. a. O. Taf. II, no. 20) aufgeführte Münze von 27,40 gr. ist nach Brandis wahrscheinlich eine Hexadrachme. Die Obolen, die derselbe Gelehrte S. 431 im Münzverzeichnisse anführt, sind jüngeren Datums.

No. 1 . . . . = 15, 31 [1] gr.
„ 5 . . . . = 3, 43 „
„ 13 . . . . = 4, 10 „
„ 12 . . . . = 3, 93 „
„ 14 . . . . = 2, 82 „

also ganz nach attischem Münzfusse.

Dagegen weisen uns Herkunft der Münzen, die Namen, die auf ihnen sich finden, sowie die Kleidung und die religiösen Symbole auf Persien, wo die Prägstätte zu suchen ist. — Die meisten unserer Münzen stammen aus der Nähe von Hamadan, Schiras und Kerman [2]), also aus der Provinz Persis, wie die Alten sie auffassten. Dies Moment ist, wie schon erwähnt, auch bei Silberprägung als Fingerzeig für die ursprüngliche Prägstätte nicht zu übersehen. Dazu weisen noch speciell auf dieses Land folgende Eigenthümlichkeiten in Brauchen und Kleidung hin: Der König auf No. 2, mit dem Scepter und dem Kelch, ist ganz nach altpersischem Muster, wie wir achämenidische Könige auf den Bildwerken von Persepolis und Nakschi Rustam finden (s. das grosse Kupferwerk von Flandin „La Perse", dessen wir noch später erwähnen werden); der König hat wahrscheinlich den Soma-Trank in dem Kelche. Der Kopfputz ist auf den zwei ersten Münzen die Mitra [3]), ohne die *Κίδαρις* oder *Κίταρις* (= hebr. כתר). Diese letztere zeichnet den Grosskönig aus, während die Mitra auch von gewöhnlichen Persern getragen wurde. Dadurch geben sich denn auch die Bildnisse der Personen auf unsern Münzen als Statthalter oder Unterkönige, wie früher auch die Satrapen dadurch kenntlich waren [4]), zu erkennen. Nicht minder aber weist die Stellung des Kopfes nach Rechts auf den Unterkönig hin, während der Grosskönig nach Links schaut, ein Kennzeichen, das sich schon bei den ältesten Arsaciden wahrnehmen lässt (s. v. Prokesch-Osten in der Archäolog.

---

1) Dass diese Tetradrachme soviel an dem Normalgewicht verloren hat, rührt daher, dass sie auf eine Tetradrachme Alexander des *Gr.* aufgeschlagen ist. Das lehrt der Augenschein. Gewiss hat Thomas unsere Münze im Auge, wenn er (a. a. O. im Athenaeum p. 402, Anm.) bemerkt: „*One — if not more than one — of these coins has been struck upon a piece of Alexander the Great; his profile is still to be seen on the edge of the coin, outside the new die.*" Ein Grund also mehr, dass wir nicht über Alexander d. Gr. Zeit hinausgehen dürfen, zumal no. 1 eine der ältesten unserer Münzen ist.

2) Sämmtliche Münzen, welche v. Prokesch-Osten anführt, stammen daher. Die Provinz Kerman, welche Herodot unbekannt war, wurde gewiss zu Persis gerechnet, doch nennt dieser Geschichtschreiber die *Γερμάνιοι*, welche man für Bewohner von Kerman zu halten hat. Bei den spätern Geographen finden wir *Καρμανία*. Noch heute wohnen hier Feueranbeter; viele von ihnen führen noch die Namen ihrer alten Könige, was natürlich den Fanatismus der übrigen Landesbewohner erregt. S. Petermann, Reisen in den Orient II, S. 204 und Spiegel, Eran S. 227 fg.

3) Abbildungen derselben s. bei G. Rawlinson, ancient monarchies II, S. 99.

4) S. Brandis a. a. O. S. 241. Anm. 6.

Zeitung 1866, S. 202). Auf den relativ späteren Münzen, von No. 3 an tritt zu jenem Kopfputz noch die Binde, paitidâna[1]) hinzu. In der in der Anmerkung angeführten Stelle des Vendidad giebt Ahuramazda dem Zarathustra die Anweisung, wie der Athrava (Priester) zu beten habe: gegürtet und mit der Binde versehen. Diese verhüllte den untern Theil des Gesichts bis zur Nase, damit der unreine Hauch das heilige Feuer nicht anblase. Offenbar aber ist auf unsern Münzen der Beter und der auf der Rückseite abgebildete Herrscher ein und dieselbe Persönlichkeit. Die Anbetung scheint aber auch auf unsern Denkmälern nicht vor einem einfachen Feueraltar gedacht zu sein, sondern in einem geschlossenen Tempel, oder doch in einem eingezäunten Orte in ähnlicher Weise, wie auch die alten Perser ihre Andacht verrichtet haben[2]). Denn unsere Cultusstätte unterscheidet sich ebensowohl von den Feueraltären der spätern Sassaniden, wie wir jene auf Steinmonumenten und zahlreichen Münzen wahrnehmen, als auch von den der früheren Achämeniden, auf deren Steinmonumenten wir den König nicht selten in knieender Stellung vor dem Altar finden. In derselben Stellung wie jene Könige, sehen wir auch auf dem Rev. der meisten unserer Münzen den Fürsten, den Bogen auf dem Boden haltend[3]). Auch der Schmuck der Ohrringe, die wir auf unsern Abbildern finden, stimmt ganz gut mit dem, was wir in dieser Hinsicht von den alten Persern wissen[4] und mit der Erzählung Arrian's, nach welcher man im Grabe des Cyrus Ohrringe gefunden[5]), eine Thatsache, welche auch durch neuere Funde bestätigt worden ist[6]).

Auch die Fahne an der Seite der Tempels muss wohl ein religiöses Symbol bedeuten, das uns aber sonst nicht weiter bekannt ist.

Sicherlich gehörte aber auch zum religiösen Cultus das Bild des Ahuramazda, gerade in der Form, wie es uns so sehr häufig auf Steinmonumenten, Siegeln und Münzen persischer Herkunft begegnet; daher wohl auch die Annahme gerechtfertigt ist, dass sowohl die Münzherrn, als auch diejenigen, für welche die Münzen geprägt worden sind, Anhänger der Avestareligion gewesen sein müssen[7]).

---

1) Zend. paitidhâna, Huzw. פדאם, vgl. Spiegel, Avesta, Vendid. XVIII, 2 und Vullers lex. pers. s. v. پنام II p. 1540 sq.

2) Vgl. Strabo p. 733, s. auch Duncker, Geschichte des Alterthums II, p. 878 u. Kopp in dieser Zeitschr. XX, S. 85.

3) S. die zahlreichen Abbildungen aus Persepolis bei Flandin a. a. O.

4) S. Visconti, Iconographie grecque III, p. 54. Anm.

5) De expeditione Alex. 1, 6 p. 436.

6) S. George Rawlinson a. a. O. I, p. 460. II, p. 101.

7) Auch das Erscheinen von Königsnamen, die die Avesta kennt, zeugt von der Belebung und Anhänglichkeit für die Ahuramazda-Religion, wie dies sich auch unter den Sassaniden kund giebt. Vgl. Prud'homme, essai d'une histoire de la dynastie des Sassanides etc. Journal asiatique, Fév. Mars 1866, p. 126 fg.

Das passt aber nicht auf die Parther, die nach Allem, was wir von ihnen wissen und was auch ihre zahlreichen Münzen beweisen, keineswegs zu diesem Cultus sich bekannt haben. Dies ist wohl der Fall bei den Sassaniden, aber soweit hinab zu gehen, verbietet sowohl die Fabrik, als auch die Schrift (s. weiterhin) unserer Münzen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass wir es mit Lokalherrschern in der Provinz Persis und weiter östlich, da die Herkunft einzelner Münzen zu dieser Schlussfolge berechtigt, und zwar nach den Zeiten Alexander des Grossen zu thun haben. Die Unabhängigkeit jener Fürsten ging soweit, dass sie aus eigener Machtvollkommenheit Geld prägen konnten. Soweit uns die nur spärlich fliessenden geschichtlichen Quellen zugänglich sind, werden wir ein solches Verhältniss auch bestätigt finden. Erwägen wir daher die geschichtlichen Zustände der erwähnten Provinz unter Alexander und nach den Zeiten dieses Herrschers.

Alexander hatte gewiss in kluger staatsmännischer Berechnung die innern Einrichtungen der unterworfenen Länder unangetastet gelassen, zumal in einem Lande wie Persien, das von Alters her eine strenggeschiedene Stammeseintheilung mit bestimmten Vorrechten besass (vgl. Herodot 1, 125), die Cyrus und vollends Darius nicht vernichten wollten und konnten. Letzterer führte freilich eine grössere Centralisation ein, aber schon seine Nachfolger mussten die Zügel der Regierung schlaffer halten und entfremdeten sich auch allmälig immer mehr dem ursprünglichen Heimathlande. Daher blieben die Perser von dem Untergange der Grosskönige unberührt, sie blieben in ihrem Lande nach wie vor unbeirrt, sie wählten wie früher ihre Häuptlinge zur Besorgung der Stammesangelegenheiten und gingen ihren gewöhnlichen Beschäftigungen nach [1]. — Die Zeiten der ersten Seleuciden waren auch sicherlich nicht geeignet in Persien selbst grössere Souverainitätsrechte geltend zu machen. Anerkennung der Oberhoheit war gewiss das Höchste, das Seleucus Nicator und seine nächsten Nachfolger von den Stammesfürsten der Perser zu erwirken vermochten. Die Arsaciden konnten vielleicht vor dem sechsten Herrscher dieser Dynastie (Mithridates I) nicht einmal diese Hoheitsrechte ganz geltend machen, und von diesem Könige wissen wir nur, dass er die Perser und Elymäer angriff und sie zur Anerkennung seiner Oberherrschaft nöthigte (vgl. Justin. 36, 1). Wie lose jedoch das Band war, das die Vasallenfürsten an den parthischen König knüpfte, beweist der schnelle Abfall derselben von Mithridates I in seinen Kämpfen gegen Demetrius II; Perser und Elymäer stellten sich auf Seiten des Syrers und würden

---

1) Vgl. Spiegel: Eran S. 88 u. dessen Abhandlung: Ueber die iranische Stammverfassung, in den Abhandlungen d. baier. Akademie d. Wissensch. VII (1853), S. 687 fg., ferner St. Martin: histoire des Arsacides, I, S. 17 fg. Auch Masudi in den „goldenen Wiesen" II, S. 132 fg. hat die Zustände, die Alexander d. Gr. herbeigeführt, nicht ganz unhistorisch geschildert.

auch in der Folge zu ihm gehalten haben, wenn er nicht ihre Unterstützung durch sein stolzes Gebahren und unpolitisches Verfahren sich verscherzt und Mithridates den vollständigsten Sieg verschafft hätte [1]). Dieser Fürst nimmt jetzt die Stellung eines „Grosskönigs" ein und nennt sich auch so zuerst mit diesem stolzen Titel auf seinen Münzen. Dass trotzdem in dem Verhältnisse zu den untergebenen Königen, und speciell zu denen in Persien sich nichts geändert habe, beweist das Vorhandensein einzelner Münzen, wie später gezeigt werden wird, welche unter Mithridates I. und seinem Nachfolger von den untergebenen Vasallenkönigen geprägt worden sind, und Strabo lässt einen Schluss nach rückwärts zu, wenn er noch von seiner Zeit (XV, 736) erwähnt: „*Νῦν δ' ἤδη καθ' αὑτοὺς συνεστῶτες οἱ Πέρσαι βασιλέας ἔχουσιν ὑπηκόους ἑτέροις βασιλεῦσι πρότερον μὲν Μακεδόσι νῦν δὲ Παρθυαίοις*". Die Parther dachten ebensowenig daran, wie die Achämeniden, die innern Verhältnisse der eranischen Stämme zu ändern [2]). Dass die parthische Herrschaft überhaupt eine Art Feudalstaat gewesen sei, ist nur zu wohl begründet, daher die orientalischen Geschichtsschreiber die ganze Epoche dieser Herrscher ملوك الطوائف nennen [3]). Ganz treffend spricht sich darüber v. Prokesch-Osten [4]) aus und seine Worte mögen hier einen Platz finden. „Die irrige moderne europäische Auffassung von der Art und Gestaltung asiatischer Grossstaaten ist viel Schuld an der Verwirrung (bei der Classificirung der Arsaciden). Je tiefer wir in die Vergangenheit zurückgehen, desto losere Staatengebilde finden wir. Die Weltreiche der ältesten Zeit waren nur Vereine unabhängiger Länder durch das gemeinsame religiöse Band, den gemeinsamen Völkerursprung unter gemeinsamem Oberkönige verbunden, dem König der Könige, dessen Titel eben nicht mehr sagte, als er wirklich war. Wenn auch zeitweise und zwar zuerst mit Hydaspes diese Urgestaltung einem Satrapen- und Kanzleisystem wich, so konnte die alte Herrenwelt doch nicht so bald überwunden werden. Es brachen ihre Hauptsäulen die Religion und die tiefe in's Blut gegangene Verehrung für Stamm und Familie, selbst unter den Griechen und Römern, den Trägern der Gleichheit und Gewaltherrschaft nicht ganz zusammen, um so weniger, als sich beide vom macedonischen Eroberer, bis herauf zu dem Wüstlinge, wie Caracalla, unter dem Gewichte

---

1) Später wiederholen sich solche Abfälle. Vgl. Just. 38, 10.

2) Spiegel, Eran S. 112.

3) Vgl. Plin. H. N. VI, 29: „Regna Parthorum duodeviginti sunt omnia: ita enim dividunt provincias, circa duo (ut diximus) maria, Rubrum a meridie, Hyrcanum a septentrione. Ex iis undecim, quae superiora dicuntur, incipiunt a confinio Armeniae, Caspiisque litoribus: pertinent ad Scythas, cum quibus ex aequo degunt. Reliqua septem regna inferiora appellantur. Vgl. auch Plut. vit. Lucull. c. 21.

4) a. a. O. der Denkschriften S. 328.

der überlieferten Gesinnung beugen mussten. Als sich unter Arsaces die alte asiatische Welt der Despotie der Seleuciden entzog, kamen dort die alten Formen, soweit sie noch lebensfähig waren, zum Vorschein. Es gab wieder einen König der Könige und ein Reich, das eine Einheit im modernen Sinne bildete. Es musste neben dem Staatsoberhaupt gleichzeitige Könige in verschiedenen Ländern des Staates geben, wie uns dies ja von griechischen und römischen Geschichtschreibern genügend bestätigt wird, für Armenien, Medien, Sophiene, Gordnene, Elymais, Adiabene, Characene u. s. w. und es konnte an Prätendenten der obersten Würde nicht fehlen. Es giebt keinen Grund zu glauben, dass diese alle nicht auch ihre Münzen hatten, es mag also mehrere Arsaciden geben, die Lindsay in die Folge einreiht, während sie gleichzeitige waren, und es mögen noch ganze Folgen von Königen aufgefunden werden, deren Münze mehr oder weniger im Style der Arsaciden geprägt ist, oder sich auch dem Style der syrischen und baktrischen Könige, deren Nachbarn sie waren, nähert und die dennoch zum parthischen Reiche gehörten."

Die Machtvollkommenheit aber der untergebenen Könige Münzen zu schlagen scheint als ein Recht betrachtet worden zu sein, das sich aus früheren Zeiten herschreibt und wurde schon zur Zeit der Achämeniden nicht als ein ursurpatorisches betrachtet. „Le droit monétaire", sagt einer der grössten Münzkenner unserer Zeit [1]), „n'était pas dans l'empire persan, ni même dans l'antiquité généralement, l'apanage exclusif du pouvoir politique suprême, comme il est de nos jours; c'était un droit inhérent à chaque communauté, petite ou grande, qu'elle fût cité, principauté, héréditaire ou satrapie. En fait, ce droit a été exercé pendant tout le cours de la domination persane, concurremment et simultanément avec la monnaie royale, par des villes, par des despotes locaux, par des satrapes héréditaires ou revêtus de fonctions extraordinaires". Wenn also schon in den ältesten Zeiten des persischen Reiches, als noch ein strengeres Einheitsstreben vorhanden war, das Münzrecht kein so eingeschränktes war — die frühere Ansicht von der strengen Handhabung dieses Rechts von Seiten der persischen Grosskönige darf wohl als beseitigt betrachtet werden — so lässt sich gewiss nach dem Sturz des Achämenidenreiches, in den Zeiten der Seleuciden und der ersten Arsaciden, wo jenes einheitliche Regiment sehr gelockert war, kein Grund geltend machen, dass von dem Recht der Münzprägung nicht ein sehr ausgedehnter Gebrauch gemacht worden sein sollte.

Wir sind aber geneigt dieses Recht bei den persischen Unterkönigen, wie schon erwähnt, bereits unter den ersten Seleuciden — wenn nicht gar unter Alexander d. Gr. selbst — beginnen zu las-

1) Waddington: Mélanges de numismatique et de philologie, Paris 1861, p. 101.

sen. Ausser der Fabrik und der Schrift (wovon später) spricht von vornherein dafür, dass die Ausgabe unserer Münzen, nach der grossen Anzahl der bisher aufgefundenen Exemplare zu urtheilen, in Tetradrachmen Statt gefunden hat, während Drachmen nur zum geringeren Theil vorhanden sind; gerade wie dies auch bei der Silberprägung Alexanders und seiner Nachfolger der Fall war. Mithin scheint auch hier von den Provinzialherrschern in Persien, sowie in Gewicht, so auch in der Form der Stücke überhaupt griechisches Muster vorgelegen zu haben, wenn auch die specielle Bild-Darstellung von einheimischen religiösen Anschauungen bedingt war. Der umgekehrte Fall fand aber bei der Münzprägung der Arsaciden Statt. Hier war die ursprüngliche Ausprägung in Drachmen, denen später erst Tetradrachmen folgten [1]. Allmälig erst hat sich die Münzprägung der Parther bei den Provinzialherrschern Einfluss verschafft, indem auch bei ihnen Drachmenprägung in Aufnahme kam; denn auch in der Blüthezeit der parthischen Herrschaft hat die Provinzialpräge, wie gesagt, in Persien nicht aufgehört, wie dies noch weiterhin gezeigt werden soll. Im Anfange jedoch, als die Provinzialherrscher zu prägen begannen — und mit unsern Münzen ist ohne Zweifel der Anfang gemacht worden — ist die Abhängigkeit von den Parthern in der Silberprägung gewiss abzuweisen, und hat sich diese Unabhängigkeit ein paar Säcula erhalten; denn nach den verschiedenen Portraits, die sich auf den vorgelegten Münzen zeigen, haben sehr viele Herrscher nach den alten überkommenen Formen weiter geprägt, und selbst in der Blüthezeit der Parther ist der Uebergang zu andern Formen erst sehr allmälig geschehen.

Gegen eine so frühe Datirung unserer Legenden wird man auch die auffallende Sprachmischung nicht geltend machen können; eine solche Mischung aramäischer und eranischer Elemente, ist allerdings in weiterem Umfang erst aus der spätern Zeit der Sassaniden bekannt; doch fehlt es nicht an einzelnen Anzeichen, dass schon frühzeitig eranische und aramäische Bestandtheile sich vermischt haben. Wir rechnen dahin freilich nicht die Keilschriften zweiter Gattung nach Holtzmann's Erklärung (in dsr. Zeitschr. V S. 155 fg.), da deren Begründung uns sehr zweifelhaft erscheint und sich schwerlich allgemeiner Zustimmung erfreuen wird; auch nicht die Aufzählung von Blau (de numis Achaemenidarum p. 11 sq.), in ganzem Umfange, da der grössere Theil der dort aufgeführten Wörter auf unrichtiger Lesung beruht; doch bleibt noch das eine und das andere Anzeichen auf ältern Monumenten übrig, das auf eine beginnende Sprachmischung hinweist. So z. B. das [illegible] in der vollständig aramäischen Phrase der cilicischen Legenden, wie wir diese in dieser Zeitschr. (XV, 623 fg.) erklärt haben. Auch einzelne

[1] S. Lindsay: A view of the history and coinage of the Parthians, Cork, 1852, p. 131.

Eigennamen unzweifelhaft eranischen Ursprungs treffen wir auf ältern Siegeln neben aramäischen appellativen Bestandtheilen, z. B. auf dem Siegel bei Layard (Ninive und Babylon p. 606), dessen Inschrift nach H. Rawlinson's besserer Copie (s. Journal of the royal As. society, Vol. XX p. 187. No. X der Tafel, vgl. p. 238) zu lesen ist: חתם פרשנדת בר ארתדתן „Siegel Parschandat's Sohnes Artadatan's". Eben so auf dem Gewichte von Abydos[1]): אספרן לקבל סתריא זי כספא „genau nach dem Silber-Stater", wo סתריא aramäisirt, doch jedenfalls fremdsprachlichen Elements ist. Allein einzelne Entlehnungen der Art sind erst der Beginn der Sprachmischung, die jedoch schon weiter ausgedehnt ist bei unsern Legenden, wenn man den sehr geringen Umfang derselben erwägt. Sie machen den Eindruck, als wenn wir auf die Schwelle des Pehlewi getreten sind, sowie in Sprachmischung, also auch in Bezug auf die Schrift. Ueber jene mag Spiegel[2]) wohl das Richtige getroffen haben, wenn er die aramäischen Bestandtheile den Nabathäern zuschreibt, wenn auch nicht gerade aus den von ihm angeführten Gründen, „dass der Name Huzwâresch[3]) die Sprache und Schrift von Sevâd bezeichnete, derselben Gegend also, wohin Ibn-Muqaffa' den Gebrauch des Syrischen und des eigenthümlichen Syro-Persischen setzt, derselben Gegend endlich, wohin die besten moslemischen Schriftsteller den Aufenthalt der Nabathäer verlegen". In so enge Gränzen nach Osten die Nabathäer einzuschränken, ist nach Allem, was wir über dieselben von den Alten erfahren, gewiss nicht gerechtfertigt[4]) und die sonstigen Eigenthümlichkeiten des Huzwâresch, welche Spiegel (a. a. O. S. 162) anführt, treffen doch erst die weitere Entwickelung jenes Mischdialekts, aber nicht die frühere Gestaltung, wie uns unsere Legenden zeigen. Hier ist noch nicht das ז in ד abgeplattet, wir finden noch als relativum das altaramäische זי, das schon auf den uralten Gewichten von Assyrien von uns nachgewiesen worden[5]), auch fehlen andere Eigenthümlichkeiten, welche Spiegel (a. a. O.) aufzählt. Nichts destoweniger glauben wir, dass Nabathäer, d. h. die Bewohner der grossen Reiche von Assyrien und Babylonien, bei denen der Aramaismus heimisch war, diese Sprachmischung veranlasst haben[6]). Wir glauben auch

---

1) S. de Vogüé: Revue archéol. 1862 u. dazu Geiger: Zeitschr. für Wissen. u. Leben 1, 204.

2) Grammatik d. Huzw. S. 24 u. 162.

3) S. die geistreiche Erklärung dieses Wortes = הא פירסי von Derenbourg im Journal asiatique 1866, t. VII p. 440 fg.

4) S. Reinaud: Journal asiat. 1861, Août et Sept., p. 170 note, vgl. Mémoires de l'Institut XXIV, p. 164. note 2.

5) S. unsere Geschichte der jüdischen Münzen, S. 149.

6) Ueber die Nabathäer und was arabische Schriftsteller darunter verstehen, s. Quatremère im Journal asiatique 1835 (Janvier—Mars) p. 100—108. Wenn wir unbedingtes Zutrauen zu jenen arab. Berichten hätten, wie wir es in der That nicht haben, so wäre die eigenthümliche Analogie unserer Münzen

Spuren derselben weithin nach dem Osten des persischen Reiches, in der späteren Gestaltung ihrer Schrift gefunden zu haben. Wir meinen damit Inschriften, welche man sonst für Pehlewi gehalten, die wir aber als eine Abart der nabathäischen Schrift ansehen. Das Denkmal von Serpoul-i-Zohab (wie Flandin a. a. O. Pl. 211 es nennt)[1], oder Sir-i-Zohab (nach George Rawlinson, a. a. O. III, 136)[2] hat Zeichen (noch ziemlich deutlich von Flandin gezeichnet, von Rawlinson aber in völligem Gekritzel wiedergegeben), aus denen sich der spätere nabathäische Schriftcharakter theilweise erkennen lässt. Wir haben also nordöstlich von Bagdad, in der Gegend, wo man Holwan vermuthet, nicht weit von Kirmanschah Spuren des Volkes, dessen Denkmäler man bisher nur weiter nach Westen gefunden hat. Auch in der Provinz Shuster scheinen uns ähnliche Zeichen auf Monumenten entgegen zu treten und zwar in Tenghi Saulek bei Bode[3], dessen Abzeichnungen zwar nicht auf vollständige Treue, wie es uns vorkommt, Anspruch machen können, doch den nabathäischen und theilweise palmyrenischen Schrifttypus (beide sind bekanntlich nicht sehr verschieden) erkennen lassen. Dasselbe Urtheil kann man auch von den Inschriften fällen, welche Layard in Chusistan gefunden und die er in dem „Journal of the Royal Geographical Society XVI, p. 82“ veröffentlicht hat. Diese Aufzählung von Inschriften sollte nur den Beleg der weiten Verbreitung der aramäischen (nabathäischen) Schrift nach Osten constatiren; doch werden wir dies stets nur als Vermuthung gelten lassen müssen, bis zuverlässigere Abzeichnungen, als die bisher bekannt gewordenen, veröffentlicht sein werden.

Das aber können wir mit vollständiger Sicherheit behaupten, dass wir in unsern Münzen d i e ä l t e s t e n S p u r e n d e r P e h l e w i - S c h r i f t besitzen, und diese Schrift auf unsern Denkmälern giebt uns, paläographisch betrachtet, einen sichern Anhaltspunkt, dass wir mit der Datirung nicht zu hoch hinauf gegangen sind.

---

in dem Worte אלוי, auf welche wir oben aufmerksam gemacht haben, nicht sehr auffallend, wenn Mas'ûdî (bei Quatremère a. a. O. p. 106) Recht hätte, „que les rois qui faisaient partie des „Molouk-tawaif ... régnaient sur les Nabatéens ... Le dernier prince qui tomba sous les coups d'Ardeschir, fils de Babec, fut un roi des Nabatéens etc.“ Ein Körnchen Wahrheit liegt in solchen Berichten, es ist jedoch hier nicht der Ort näher darauf einzugehen.

1) Merkwürdigerweise findet sich auf diesem Denkmal eine Person mit ähnlicher Kopfbedeckung und Binde, wie wir sie auf den meisten unserer Münzen wahrnehmen.

2) Das Bild ist nach einer Skizze von H. Rawlinson ausgeführt. G. Rawlinson bemerkt über dieses Denkmal: „it is perhaps rather Proto-Chaldaean than pure Babylonian.“ Ein so hohes Alter zeigt das Monument sicherlich nicht, und Flandin setzt es wohl mit Recht ziemlich spät hinab.

3) Travels in Luristan and Arabistan II, Taf. Die Schriftzeichen sind schon früher abgebildet nach Bode's Zeichnung von Boré im Journal asiat. 1842 vol. XIII, p. 238. Beide Copien differiren in manchen Punkten. Die Copie in dem englischen Werke scheint uns genauer zu sein.

Wir haben schon oben beiläufig bemerkt, dass die Schrift der persischen Provinzialherrscher eine Abart der aramäischen ist und am nächsten dem Schrifttypus der aramäischen Inschriften auf ägyptischen Monumenten kommt. Eine ganz sichere Datirung für diese lässt sich zwar nicht angeben, doch kommt man der Wahrheit am nächsten, wenn man die ältesten derselben, wie z. B. die Inschrift auf der Vase des Serapeums (s. diese Zeitschr. XI, S. 65 fg.) und die auf dem bekannten Stein von Carpentras spätestens in's 3te Jahrhundert vor Chr. setzt[1]; die Papyrusfragmente sind etwas später[2]. Nun aber zeigen die Legenden unserer Münzen, besonders die der ältern, Formen bei den meisten Buchstaben, welche denen der genannten ägyptischen Steinmonumente nicht nur an Alter nicht nachstehen, sondern diese zum Theil überragen. Die Schriftzeichen, welche wir auf den Münzen für die Buchstaben ב, ה, ו, ח, ד, כ, ה, ש, ר, ט, ז, נ, ש, ל, finden, gehören zu denen, welche wir auf den älteren aramäischen Denkmälern antreffen, dagegen sind ד und י bereits so verkürzt, wie die Münzen der letzten Achämeniden sie aufzeigen (z. B. auf den spätern Münzen von Tarsus und auf den von Ariarathes geprägten[3]). Ein ganz eigenthümliches Verhältniss aber waltet bei der Form des Aleph ob, und diese in ihrer Entwickelung bildet das charakteristische Merkmal der Pehlewischrift. Während auf den ältern unserer Münzen es noch eine der hebräischen Quadratschrift ähnliche Gestalt hat[4], nimmt es auf den jüngern allmälig die Pehlewiform an; es hat den entgegengesetzten Weg der Bildung genommen, welchen das Estrangelo eingeschlagen; indem hier aus der gekreuzten Form des palmyrenischen Aleph rechts sich öffnende Schenkel eines doppelten spitzen Winkels geworden, haben sich beim Pehlewi die Schenkel nach links geöffnet. In dieser letztern Gestalt finden wir es z. B. in No. 5, und das ist die in geringer Weise modificirte des spätern Pehlewi, während die meisten andern auf den übrigen Münzen die mehr alterthümliche der aramäisch-ägyptischen haben[5]. An andern Orten z. B.

---

1) Das älteste Monument dieser Schriftart ist das von uns (s. phön. Stud. III, S. 77) veröffentlichte Siegel, das gewiss viel älter als das 3te Jahrh. v. Chr. ist.

2) Auch de Vogüé (s. dessen: l'Alphabet hébraïque etc.) nimmt dies Datum an, s. dessen Tafel: l'Alphabet araméen.

3) S. Waddington a. a. O. Pl. V u. VI.

4) Etwa wie das Aleph auf dem Stein von Carpentras; das der Inschrift der Serapeum-Vase ist alterthümlicher, vgl. die beifolgende Schrifttafel.

5) Gerade so wie die nabatäischen Formen des Aleph auf den hauranischen Inschriften (s. de Vogüé: Inscriptions araméennes et nabatéennes du Haouran, revue archéologique 1864) uns Aufschluss über die Gestaltung des spätern geben, also auch unsere Münzen für die spätere Pehlewiform. Merkwürdig ist die Form des Aleph in No. 1 unserer Münzen, ein Dreieck mit einem Strich, welches sich auch auf den nabatäischen Inschriften des Hauran findet, auch hier hat dieselbe Entwickelung aus dem Altaramäischen Statt gefunden. Der Strich bei dem Aleph in No. 1 kann indessen ein schlecht gezeichnetes Resch

in No. 3 hat es eine so eigenthümliche Gestalt, dass man es kaum in isolirter Stellung als solches erkennen würde, wenn seine Bestimmung als Aleph nicht durch Parallelstellen gesichert wäre. Die Erklärung der Gestalt jedoch auf paläographischem Wege macht keine weitere Schwierigkeit [1]. —

Alles zusammengenommen, so macht die Schrift der Münzen den Eindruck, dass sie recht wohl an den Anfang des vierten, sicherlich aber in's dritte Jahrhundert v. Chr. und weiter hinab reiche, eine Zeitbestimmung, die auch zu der anderweitig gewonnenen sehr gut passt [2].

Um nun unsere Erkenntniss über die Münzprägung der untergebenen Herrscher Persiens und damit zu gleicher Zeit die über die fernere Entwickelung der Pehlewi-Schrift v o r der Herrschaft der Sassaniden zu erweitern, wollen wir noch einige inschriftliche Denkmäler hier vorführen und das Ganze durch eine übersichtliche Schrifttafel zu erhellen versuchen.

Wir haben schon oben bei der Münze No. 16 fg. (S. 427) darauf aufmerksam gemacht, dass der Kopf im Av. allmälig eine andere Form angenommen und endlich eine Nachahmung der Arsaciden sich herausgestellt habe, wenn auch durch den seltsamen Halbmond oberhalb des Kopfes [3]) eine gewisse Selbständigkeit in der Präge gewahrt worden; sonst aber reiht sich diese Münze im Grossen und Ganzen an die vorangegangenen an. Allem Anscheine nach haben die persischen Provinzialherrscher mit der zunehmenden Macht der Parther die Münzprägung nicht ganz aufzugeben nöthig gehabt, doch sich mehr an die der Grosskönige anzuschliessen für zweckmässig erachtet. So finden denn andere Classen der sogenannten „Subparthians", wie wir sie z. B. in der Sammlung des britischen Museums antreffen, ihre Erklärung. Nach den Tetradrachmen und Drachmen, welche wir auf Taf. I gegeben, hat diese Sammlung ähnliche Drachmen und kleinere Stücke (Obolen etc.) mit Königsportrait; im Rev. Tempel mit dem Betenden. Ueber diese bemerkt Herr Thomas in seiner neuesten Schrift (Sassanian gems and early Armenian coins p. 8): „The first change from the normal type is marked by a narrowed surface, and a deeper impression on the coin, associated with a Grecised adaption of the Scythic

---

sein; jedoch bleibt immer noch das Dreieck merkwürdig und bietet in dieser Gestalt eine ziemlich deutliche Analogie mit der des Nabathäischen in den Hauran-Inschriften.

1) Weiter unten bei der Erklärung der Schrifttafel kommen wir auf diesen und noch auf andere dahin gehörige Punkte zurück.

2) Ein Rückschluss von der Gestaltung der Schrift auf den Provinzialmünzen, die zur Zeit Mithridates I. (s. weiter unten) geprägt sind, auf die unserigen, wird es auch rechtfertigen, dass wir ihre Datirung nicht tiefer hinabsetzen.

3) In anderer Weise finden wir ihn auf spätern parthischen Münzen.

headdress into the form of a helmet, surmounted by the Roman eagle. The helmet and the head it covers then degenerate into a coarser Roman design, sunk in a less perfectly modelled die, and on the reverse a bird is introduced opposite to the single Magus. These coins seem to be intentionally wanting in legends.

Next in order succeed a series of coins of very similar fabric, but a crescent takes the place of the eagle on the helmet. These pieces bear legends in the local character, but the letters are crudely formed, and irregularly distributed; among other imperfectly legible designations, they retain in two instances the name of אתורדת, Itúrdat, „gift of fire", probably the original compound, which has been perverted into the modern versions of „Artovart, Ardvates" etc. The name is for the first time followed by the title מלכא, „king".

And, finally, coins are found with an identical reverse, combined with a Parthian head imitating the profile of Tiridates I. (Arsaces II), and bearing the same name of תירדת, Tirdat, with the now conventional title of Malka".

Wir wollen nicht näher auf diese Eintheilung eingehen; da es uns hier bei der Fortsetzung der Münzprägung von Seiten der Stammesfürsten, mehr um die Entwickelung der Pehlewischrift als um Förderung der Numismatik auf diesem Gebiete zu thun ist, so unterdrücken wir unsere Einwürfe, zumal uns für diesen Augenblick kein hinreichendes Material zu Gebote steht. Jedenfalls gebührt Herrn Thomas das Verdienst zuerst den Boden, der bis dahin brach gelegen, urbar gemacht zu haben. Er hat sich eingehend mit dieser Classe von Münzen befasst in der Schrift: Observations introductory to the explanation of the oriental legends to be found on certain imperial Arsacidae and Partho-Persian coins, London 1859 (Separatabdruck aus dem Numismatic chronicle Vol. XII, p. 63 fg.[1])). Später ist derselbe Gelehrte auf die nähere Bestimmung der alphabetischen Zeichen der Legenden nochmals mit einzelnen Bemerkungen in dem Journal of the Royal Asiat. Society, Vol. XIII, p. 375 sq. und in seiner Ausgabe von Prinsep's: Indian antiquities II, p. 163 zurückgekommen. Seine frühere Lesung hat er endlich in manchen Stellen verbessert in seiner neuesten bereits erwähnten Abhandlung (Num. chron. N. 5. Vol. VI)[2]). Die-

1) Saint-Martin in seiner angeführten Histoire des Arsacides I, p. 292 hat ebenfalls auf die zu besprechenden Münzen die Aufmerksamkeit gelenkt, ohne jedoch tiefer auf den Gegenstand einzugehen. Nach seiner eigenthümlichen, jetzt veralteten Ansicht über die parthische Münzprägung, schreibt er jene Münzen der persischen Stammesfürsten den parthischen Herrschern zu, als „monnaies vraiment arsacides".

2) Der Vollständigkeit wegen sei noch angeführt, dass auch Lindsay (a. a. O. pl. 10) einige Abbildungen der hierher gehörigen Münzen giebt und sie (p. 229) mit einigen Bemerkungen begleitet; die ersteren sind jedoch sehr ungenau copirt, die letzteren bieten nichts Neues, und schliessen sich an das von Thomas Vorgetragene an.

sen Forschungen schliesst sich Herr Fr. Lenormant [1]), insofern die erste Abhandlung von Thomas in Betracht kommt, an; die spätern sind ihm unbekannt geblieben.

Thomas macht im Eingange seiner Untersuchung (Num. chron. XII, p. 23) darauf aufmerksam, was oben des Breitern auseinander gesetzt wurde, dass der parthische Staat ein Feudalsystem gebildet habe und dass der Herrscher nur ein König der Könige war „and that in every city there was a king [2]), though at the same time there existed a class of sovereigns intermediate between the purely local maleks and the imperial potentate, who held, at times, considerable divisions of the country, under the terms of either direct appointment by the supreme ruler, or in virtue of their own power, which still found it expedient to avow a verbal allegiance to the common superior and it is among these we must expect to trace the issuers of the different classes of provincial coins, which are marked by the Parthian symbol of supremacy — the high tiara — and at the same time subjected to such typical modification as should separate them from the higher class of imperial money. The various types of coins united by the impress of the alphabetical symbols more especially under review, can scarcely be supposed to have emanated from a single province, and the proof afforded by inscriptions of the currency of the characters, whereby they are specially distinguished, would lead us, in the first instance, to look for their places of mintage generally in Fars, Ahwáz, as well as higher up the eastern bank of the Tigris".

Nach diesen gewiss richtigen Bemerkungen giebt Herr Thomas die Beschreibung und die muthmassliche Bestimmung einzelner hierher gehörigen Münzen, und wenn diese ihm, nach unserer Ansicht nicht ganz gelungen ist, so muss man bedenken, dass man zur damaligen Zeit (1849) erst begonnen hat, die arsacidische Münzkunde zu betreiben und in der Lesung der Legenden, die auch heute noch nicht ohne Schwierigkeit ist, es an allen Vorarbeiten fehlte. Auch ist diess in den neuesten Schriften, wie gesagt, zum Theil berichtigt worden.

Bekanntlich nennen sich alle parthischen Herrscher, bis Vologeses I. auf ihren Münzen nach dem Gründer der Dynastie Arsa-

---

1) Études paléographiques sur l'alphabet Pehlevi, ses diverses variétés et son origine. Journ. asiat. VI. Sér. T. VI, p. 180 sq. Wir hatten unsere Abhandlung beinahe vollendet, als uns die des französischen Gelehrten zu Gesicht kam. Wir stimmen in manchen Punkten mit ihm überein, während wir in anderen von ihm abweichen müssen. Es ist zu bedauern, dass er das inschriftliche Material, zumal ihm das Pariser Münzcabinet zu Gebote stand, nicht vermehrt hat. Die Stellen aus dem Fihrist waren längst bekannt und benutzt. Vgl. auch über jene Stelle des Fihrist die richtigen Bemerkungen von Gamnon, Journ. asiat. VI. Sér. t. VII p. 420 sq.

2) Thomas führt für diese Ansicht interessante Belege aus Tabari (Ms. Royal Asiatic Society) an.

kes, so dass man nach der Iconographie und einigen andern Merkzeichen je eine parthische Münze einem bestimmten Könige zutheilen kann. Dass man in dieser Beziehung oft fehlgreifen kann, behauptet auch noch der neueste Bearbeiter v. Prokesch-Osten[1]. Bei der Bestimmung der folgenden Münzen, aus deren Legenden sich nicht mit Sicherheit geschichtliche Personen und dem gemäss sicherere Daten ermitteln lassen, müssen die Portraits auch ein Wort mitreden. Es lässt sich nämlich nicht in Abrede stellen, dass im Av. derselben das Bild des parthischen Herrschers erscheint und mit völliger Sicherheit nehmen wir das des sechsten Arsaces, Mithridates I auf No. 2 (demgemäss auch auf No. 3. 4. 5) 6 und 7 wahr. „Seine vielbekannten Züge sind die eines gewaltigen Mannes mit starker Adlernase, mehr finsteren als heiteren Blickes, grossen Mundes und langen welligen, dichten Bartes", so schildert seine Züge ein genauer Kenner der parthischen Münzen[2]. Und das trifft auch bei den vorliegenden Münzen zu. Mit dem Bilde dieses Arsaces VI hat aber das seines Bruders Arsaces V, Phraates I viele Aehnlichkeit, daher auch die Münzen beider Brüder oft verwechselt worden sind; nur dass die Nase bei diesem nicht so hervortritt und fast gerade, auch sein Bart kürzer und nicht so dicht ist[3]. Wir möchten daher No. 1 dem Phraates I zutheilen und dürfte diese die älteste der vorliegenden Stücke sein[4]. Zuerst also spricht das Portrait des parthischen Fürsten im Av. — dass aber überhaupt ein solcher es sei, wird Niemand verkennen — dafür, dass die Provinzialherrscher insoweit die Oberhoheit der mächtigen parthischen Könige anerkennen mussten, dass sie das Bild desselben auf dem von ihnen gemünzten Gelde neben dem ihrigen im Rev. prägen mussten. Nur den kräftigen Monarchen Mithridates I und seinem Vorgänger, „vielleicht dem Begründer seiner Macht" (s. v. Osten a. a. O. und Lindsay a. a. O. p. 7, vgl. auch Richter: Hist. krit. Versuch S. 42) ist es wohl erst möglich geworden eine mehr achtunggebietende Stellung den Unterkönigen gegenüber einzunehmen, und diese auch bei der Münzprägung der letzteren geltend zu machen. Aehnliche Erscheinungen bieten uns die indo-scythischen und baktrischen Münzen und in späterer Zeit die von Edessa und Characene (vgl. Numismatic chronicle Vol. XVIII, pl. 1., p. 1 sq.). Gehen wir nunmehr etwas genauer auf die Legenden einzelner Münzen ein; die Beschreibung derselben

1) Archäologische Zeitung 1866, No. 213.

2) v. Prokesch-Osten a. a. O. der archäol. Zeitung S. 204.

3) S. v. Osten das. Auf der Taf. daselbst findet sich eine Tetradrachme von Arsaces V. sub no. 1. Drachmen von Arsaces V. u. VI. s. bei Lindsay Pl. I. Auf die Zeichnungen des letztern ist freilich wenig zu geben, wie denn überhaupt die Iconographie der parthischen Könige noch sehr im Argen liegt.

4) Identisch mit unserer Münze ist gewiss no. 20 Plate 10, bei Lindsay, die Inschrift ist aber hier noch undeutlicher.

als unserm Zwecke ferner liegend übergehen wir, da sie ohnehin keine weitern Schwierigkeiten bieten und von Thomas (a. a. O.) gegeben sind. Sie sind sämmtlich bis auf No. 5, 6 und 7 demselben entlehnt. Es sind Drachmen, während 6 und 7 der Form nach kleinere Stücke zu sein scheinen[1]). Von der Legende hinter dem Kopfe bei No. 1 ist nur noch ···שתר(?) ם ·· deutlich, das auf das מ folgende lässt sich leicht zu מלך oder מלכא ergänzen, ob auch שתר zu ארתחשתר, muss dahin gestellt bleiben.

No. 2 hat nur im Rev. eine Inschrift, welche Herr Thomas in seiner letzten Abhandlung liest דאריו מלכא ברי יתורדת מלכא[2]). Das erste Wort ist nach ihm auch vielleicht Dakil zu lesen. Wir möchten den letzten Buchstaben des ersten Wortes nicht ו, sondern ן, und den dritten nicht ר, sondern ב lesen. Die Legende bei Wilson (s. unsere Taf. II. No. 5) scheint uns eher ein ב, als ein ר zu bieten, so dass der Name in No. 2. 3 und 5 דאבין Dakin lautet, in No. 4 steht dafür דיאבן Diakan. Das darauf folgende מלך ist unzweifelhaft. Auch der Vatername יתורדת Iturdat möchte bis auf den ersten Buchstaben, der für ein Jod etwas zu lang scheint und eher für ein Sain gehalten werden könnte, nicht anzufechten sein. Ueber das letzte Zeichen in ברי, wie Thomas liest, können wir unsere abweichende Ansicht nicht in der Kürze hier vortragen; wir müssten sonst eine ausführliche Analyse der Sassaniden-Denkmäler, auf denen es ebenfalls häufig vorkommt, geben. Nur soviel müssen wir hier bemerken, dass wir das fragliche Zeichen für ein He halten, was an einem andern Orte eingehender begründet werden soll (vgl. auch weiter unten). Wer aber der Unterkönig Dakin und wer sein Vater Iturdat oder Saturdat gewesen sei? beantwortet uns nicht die Geschichte, wir wissen nur, dass sie zur Zeit Arsaces VI geherrscht haben müssen.

Zu derselben Zeit müssen die Provinzialherrscher, welche auf No. 6 und 7 im Rev. abgebildet sind, gelebt haben. Die Legenden sind nicht in dem Grade deutlich, dass wir eine Vermuthung über dieselben auszusprechen vermöchten. Erst eine grössere Anzahl von Exemplaren lassen einen bessern Erfolg hoffen.

In No. 8 und 9 ist der erste Name ארתחשתר (Artahster, Artaxerxes) leicht zu lesen, ebenso מלכא beidemal: den Namen des

---

1) Ich verdanke einen Stanniolabdruck der beiden letzteren der Güte des Herrn Dr. Julius Friedländer; die Stücke gehören dem Berliner königl. Münzcabinet an, mit den Accessionsnummern 1842 u. 18 22 bezeichnet. Sie kamen von Baschir her. Das Gewicht derselben hat Herr Friedländer mir nicht angegeben; er bemerkt jedoch, dass das Bild im Av. ähnlicher das des Mithridates I. sei. Auch Hrn. Lenormant (a. a. O. p. 207) ist dies bei den Bildern bei Thomas no. 5–7 (bei uns Taf. II, no. 2. ff.) nicht entgangen. Die Münzen no 5 u. 9 sind dem Werke von Wilson: Ariana antiqua, pl. XV, 2 u. 3 entnommen.

2) Ganz unbegründet ist Lenormant's Lesung, welche zum Theil der früheren von Thomas folgt: דאכין מלך ברי בן (?) יתובסת ב בא

Vaters liest Thomas באילך, ebenso Lenormant, der in dem Kopfe im Av. den des Phraataces (Arsaces XV, nach Andern XVI) sehen will. Eine gewisse Aehnlichkeit unseres Abbildes mit dem der Drachmen dieses Fürsten (vgl. bei Lindsay Pl. 3) ist wohl vorhanden, weniger mit dem der Tetradrachmen (s. v. Osten, a. a. O. in d. archäol. Ztg. No. 10). Der Schrift nach könnte allerdings mehr als ein Jahrhundert zwischen den Münzen von Arsaces VI und XV liegen, doch bleibt diese Bestimmung noch immer ungewiss.

So wenig wir die Persönlichkeiten der Münzherrn in No. 8 und 9 kennen, ebenso auch in No. 10. Die Inschrift liest Thomas, unterstützt von einem besser erhaltenen Exemplar

[כו]את[1] מלכא בר(?) כמיות מלכא

Das Bild des parthischen Königs ist auf der vorliegenden Tafel ganz verloschen. Besser erhalten ist das bei Lindsay (Plate 10, No. 21), das offenbar mit dem unsrigen identisch ist. Es scheint uns eins der spätern Volageses zu sein, also das jüngste der vorliegenden Münzen. Doch ist auf die Zeichnung bei Lindsay nicht viel zu geben, und so bescheiden wir uns jeder näheren Bestimmung.

Eine fernere Kunde von der Entwickelung der Pehlewi-Schrift vor den Zeiten der Sassaniden geben uns einzelne Münzen, welche von den parthischen Königen selbst geprägt und entweder ganz mit semitischer (Pehlewi-) Schrift oder zum Theil mit derselben neben der griechischen versehen worden sind.

Wir geben zuerst von der letztern Art zwei Münzen, von denen die eine noch nicht veröffentlicht ist [2], s. No. 11 in der beiliegenden Taf. II. Sie reiht sich ganz in Betreff der Fabrik und der Legende an die Münzen der spätern Arsaciden mit barbarisch griechischen Legenden [3], welche an der Stelle wo sonst *ΒΑΣΙΛΕΩΣ* . . . zu stehen pflegt, den Namen des regierenden parthischen Königs in Pehlewi-Schrift führen. Diese und ähnliche Münzen sind wahrscheinlich in den mehr westlich gelegenen Provinzen des grossen Arsacidenreiches geprägt worden, während die vorhergenannten mehr den östlichen angehören. Unsere Münze hat ganz deutlich die Zeichen

מתרדת מלכא

d. h. „der König Mithridat". Wer dieser sonst in der par-

---

1) In כואת sieht Thomas den Namen Kobad (auf Sassanidenmünzen bei Mordtmann in dieser Zschr. VIII, Taf. 1, 17 ebenso geschrieben). Auf einer andern persischen Münze fand Thomas (s. Num. chron. a. a. O. p. 5) denselben Namen mit גואת bezeichnet.

2) Wir verdanken einen galvanoplastischen Abdruck der Güte des Herrn Madden, der uns zugleich die Notiz gab, dass die Münze seit 1848 dem brit. Museum angehört und 3.5 gr. wiegt. Herkunft unbekannt.

3) S. Lindsay, plate 4.

thischen Geschichte der spätern Zeit [1]) nicht genannte König gewesen sei, lässt sich nicht mit Bestimmtheit angeben; es wird uns zwar ein Mithridat, als Schwiegersohn des Königs Artaban III genannt, in dessen Gebiet Aniläus Verwüstungen anrichtete, wofür jener sich rächte (Joseph. arch. 18, 9); ob dieser aber Münzen geprägt, ist uns unbekannt und wenn auch die Möglichkeit sich nicht bestreiten lässt, so ist doch schwerlich eine so barbarisch griechische Legende für die erste Hälfte des I. Jahrhunderts nach Chr. zu constatiren.

Besser unterrichtet sind wir über den Münzherrn der Münze No. 12 (Taf. II), welche wir dem Werke von Lindsay (Plate 4, No. 87) entlehnt haben. Er theilt sie Arsaces XXVII, oder Vologeses II zu. Er bemerkt über unsere Münze [2]): „The earliest drachms of this prince (those with short beard), exhibit the legend regular and like that of his predecessors. On the earliest of those with long beard, we also observe a regular legend, but the first line corresponding with the word *ΒΑΣΙΛΕΩΣ*, is in a character quite different from that of the Parthian Greek, and which none of my correspondents skilled in the Oriental languages have been able to interpret, the later and ruder coins of this king, also retain traces of this singular character, but that and the Greek letters which follow, are extremely barbarous“.

Nachdem dem Verfasser Thomas' Arbeiten (v. J. 1849.) vorgelegen haben, nimmt es uns Wunder, dass man die erste Zeile der genannten Münze nicht habe entziffern können. Sie ist zu lesen:

ולגשי מלכא

„der König (Volagschi) Volageses“.

Wenn wir auch bei den nicht sehr sorgfältigen Abzeichnungen Lindsay's nicht dafür einstehen können, dass die semitischen Zeichen ganz treu wiedergegeben sind, so reichen sie doch hin, um den angegebenen Lautwerth zu constatiren. Auch unter Vologeses III (a. a. O. Pl. 4, No. 89—90 und 95) giebt Lindsay Abbildungen von Münzen, die gleichfalls in der ersten Reihe semitische Zeichen haben, von denen ich wegen schlechter Zeichnung nur zu sagen weiss, dass sie wohl מלכא enthalten, aber nicht ולגשי, das jedoch auf den Vologeses IV und V (das. No. 93. 94) wieder erscheint [3]). Man kann daher bei besserer Abzeichnung bei No. 89.

1) Etwa bis zu einem der früheren Mithradate, also in die vorchristliche Zeit hinaufzugehen, ist wegen der Fabrik und der Fassung der Legende unzulässig; diese Merkmale weisen uns etwa in den Anfang des zweiten Jahrhunderts nach Chr.

2) a. a. O. p. 161.

3) Thomas (a. a. O. Num. chron. N. S. Vol. VI p. 4 note 4) hat ausser מתרדת, ולגשי auch חרתבי Artabanes auf den parthischen Münzen der spätern Zeit (das sind die hier im Text genannten) gefunden. Leider giebt er jedoch nichts Näheres über dieselben. Auch Chwolson: Achtzehn hebräische

90 und 95 vielleicht eine andere Bestimmung treffen[1]). Bei einzelnen Münzen, welche Lindsay Vologeses V zutheilt No. 94, 95, 96, finden sich auch hinter dem Königskopf semitische Zeichen, nach unserer Ansicht die Anfangsbuchstaben des Königsnamens, bei No. 94 ול (=ולגשי), bei No. 95 vermuthlich [ו]לג, No. 96 ול, ganz analog dem griechischen *B*, das sich bekanntlich auf den Münzen Vologeses III und V hinter dem Kopfe findet s. z. B. die Tetradrachmen bei Lindsay, Pl. 6 und weiterhin.

Von einem Könige der Parther desselben Namens sind auch die Münzen No. 13 und 14 (Taf. II) geprägt, die wir dem Werke von Thomas (Num. chron. XII) entlehnen. Es sind Kupfermünzen (No. 13=104 grains, No. 14=100 grains), auf der einen Seite das Bild des parthischen Königs, hinter demselben ein *B*; auf der andern ein eigenthümliches Symbol[2]), um welches die Inschrift[3]) läuft. Diese liest Thomas:

ולגשי אנשך מלכין מלכא

d. h. „Vologeses, der Arsacide, König der Könige". Das letzte Wort מלכא, das in No. 13 fehlt, will Thomas in einem besser erhaltenen Exemplar des kaiserlichen pariser Cabinets gesehen haben. Auch ich erinnere mich eines Exemplars, das jenes מלכא enthält. Ich muss jedoch Anstand nehmen mit Thomas ein מלכין zu lesen; ist die Copie nur einigermassen treu, so ist das Jod als kleiner senkrechter Strich, wie in No. 14 zu erwarten, auch müsste das Nun eine andere Form haben. Es scheint mir daher das über dem symbolischen Zeichen nichts weiter, als ein מלכא zu sein. Auch möchte ich statt אנשך, lieber ארשג lesen, das dem Arsakes eher

---

Grabschriften aus der Krim (Separatabdruck aus den Mémoires de l'académie impériale de St. Pétersbourg VII. Tome IX, No. 7) S. 64, kann nur eine solche Münze gemeint haben, welche der König Chosroes (Zeitgenosse Trajan's) geprägt hat. Auf dieser ist die sehr deutliche, man möchte sagen, in Quadratschrift gefasste Legende חסרוי מלכא ארשכן zu lesen. Die Münze ist im Besitze von Bartholomaei, und Chwolson kennt sie nur aus einer Copie Dorn's. Möchte dieser um die orientalische Wissenschaft so sehr verdiente Gelehrte dieses interessante Denkmal der Oeffentlichkeit übergeben!

1) Ein Beweis, wie wichtig eine genaue Copie dieser Münzen wäre.

2) Ueber die Bedeutung desselben ist man noch nicht in's Reine gekommen. Es findet sich bereits auf Münzen aus dem vierten vorchristlichen Jahrhundert, auf den Satrapenmünzen des Datames (s. Waddington: Mélanges, pl. V, 5, 6 und de Luynes: Essai sur la numismatique des Satrapies, p. 64). Mit der Benennung „la croix ansée" Henkelkreuz ist weiter keine Erklärung gegeben; auch können wir uns kaum begnügen in diesem Zeichen ein religiöses Symbol des Avesta-Glaubens zu sehen, weil wir sonst bei den Parthern keine sicheren Spuren jenes Glaubens gefunden haben. Nach Mordtmann in dieser Zeitschr. XIX, S. 478, No. 3 findet es sich auch auf einer Sassanidenmünze Ardeschir I. Ob diese Münze aber mit Recht jenem Könige angehöre, dürfte man bezweifeln.

3) Die Bemühungen früherer Gelehrten um die Entzifferung der Legende s. bei Thomas a. a. O.

entspricht. Da die Schriftzeichen ganz die Form der sogenannten persepolitanischen Pehlewi-Schrift haben, so kann man diese Lesung ohne Zwang rechtfertigen; jedenfalls wird ein besser erhaltenes Exemplar die Sache in's Reine bringen und bis dahin mag meine Hypothese neben der Lesung von Thomas Duldung finden.

Was nun das Datum der Inschrift anbetrifft, so ist diese durch den Königskopf bestimmt. Ist dieser wirklich der Vologeses des III? Thomas selbst scheint darüber noch in Zweifel zu sein, indem er in einer Anmerkung sich dahin ausspricht: „I do not disturb the classification which assigns these coins to Vologeses III, though the grounds of the appropriation are of necessity somewhat conjectural". Das Monogramm *B* hinter dem Kopfe weist nach gewöhnlicher Annahme entweder auf Vologes III oder V hin. Wir finden aber auf den Münzen des Königs Val von Edessa, als eines parthischen Vasallen, den parthischen Königskopf im Rev. mit dem Monogramm *B*, während der Av. das Bild Val's mit der Estrangelo-Inschrift „der König Val" zeigt (s. Scott im Num. chron. a. a. O.); da aber jener edessenische König um das Jahr 138—140 regierte, so kann das Bild des Königs nur den Vologeses II darstellen. In der That hat es auch die grösste Aehnlichkeit mit dem auf der von uns besprochenen Münze, so wie mit dem auf einer Tetradrachme bei Lindsay Pl. 6 No. 26, und wir stehen daher nicht an, auch für die Münze mit der Legende ולגשי מלכא eine Zeit in der Regierung Vologeses II in Anspruch zu nehmen (v. 121—148 n. Chr.). Wenn wir nun die Schrift der letzten Legende mit der von No. 11, die gleichfalls der Zeit von Vologeses II angehört, zusammenstellen, so werden wir gewiss die Differenz, wenn auch hauptsächlich in dem Lamed des Wortes ולגשי nicht verkennen; es ist jedoch möglich, dass die Schuld in ungenauer Copie zu suchen ist; grösser aber ist der Unterschied zwischen dem Schrifttypus der Münzen des Mithridates und Vologeses und dem der übrigen früher behandelten Legenden (Taf. II, 1—10), der nicht durch den geringen Zeitunterschied erklärt werden kann; vielmehr zeigen sich hier schon die Unterschiede in der Schrift des Pehlewi, die ganz besonders unter den zur Zeit der Sassaniden abgefassten inschriftlichen Monumenten so recht in die Augen springen. Die Legenden der Provinzialmünzen (Taf. II, 1—10), die wir als Fortsetzung der Münzprägung von Taf. I betrachtet haben, sind das Prototyp des eigentlich sassanidischen Pehlewi, während der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 10—11 der des sogenannten persepolitanischen geworden ist.

Für die in diese Gegenstände nicht ganz eingeweihten Leser fügen wir eine kurze Erläuterung hinzu. — Wir besitzen von den Zeiten Artschir Babegan's, also von der Gründung der Sassaniden-Herrschaft (225 n. Chr.) an, bis zu ihrem Untergang durch die Araber zahlreiche Monumente in Stein und Erz, deren Inschrif-

ten man gewöhnlich als die ältesten Spuren des Pehlewi betrachtet hat. Das älteste unter den derartigen Denkmälern [1]) ist

1. das von Nakschi-Rustam, das von Artschir oder Artaxerxes, dem Gründer der Dynastie, handelt und in zwei verschiedenen Pehlewi-Schriftarten und griechischer Uebersetzung abgefasst ist. Diese letztere hat es schon de Sacy [2]) ermöglicht den Sinn des Pehlewi im Ganzen richtig zu entziffern. Bei Flandin (Vol. IV, pl. 181, ter) sind die drei Inschriften folgendermassen geordnet:

Zu oberst die Westpehlewi-Inschrift [3]), dann die griechische und zuletzt die Ostpehlewische [4]) und zwar auf dem links stehenden Pferde, das nach dem Kopfschmucke seines Reiters ohne Zweifel den König Artschir trägt, der von dem Reiter zur Rechten (ohne Zweifel dem letzten parthischen König Artaban) das Diadem nimmt [5]). Auf dem Pferde zur Rechten ist wieder eine trilinguis, zu oberst in ostpehlewischer, dann griechischer und zuletzt westpehlewischer Schrift. Die erste Inschrift enthält nichts weiter, als die Nachricht: „Dies ist das Abbild Artschir's, Sohnes Papeki [6]), etc." mit vielen Titeln in 4 Zeilen; die zweite nur die Worte: „Dies ist das Bild des göttlichen Ahuramazda" פתכלי זנה בגי אוחרמזדי in ostpehlewischer Schrift, und פתכרי זנה אוחרמזדי אלהא in Westpehlewi, entsprechend dem Griechischen: *τουτο το προσωπον του διος*.

---

1) Wir geben die wichtigsten inschriftlichen Denkmäler mit Hinweis auf das grosse Werk von Flandin und Coste (6 Bände in fol.) „La Perse". Die Sammlung ist die vollständigste und unsers Wissens noch nicht für paläographische Zwecke ausgebeutet worden. Die Inschriften dürfen jedoch nur mit grosser Vorsicht für wissenschaftliche Zwecke benutzt werden, da sie leider sehr unzuverlässig copirt sind. Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man sie mit andern treuen Abschriften vergleicht. Nicht viel besser sind einzelne Copien bei Texier: Description de l'Arménie, la Perse etc. Paris 1852, fol. II, pl. 142.

2) Mémoires sur diverses antiquités de la Perse, Paris 1793 u. Journ. des Sav. an. 5, No 4.

3) Wir nennen so das sogenannte parthische oder persepolitanische Pehlewi; es ist dies der Schrifttypus, den uns die Münzlegenden Taf. II, 10—14 gegeben haben.

4) Der Schrifttypus der Münzen Taf. II, 1—10, sonst sassanidisches Pehlewi genannt.

5) Wir geben hier die Erklärung dieses Bildes nach herkömmlicher Weise, möchten aber nicht die Verantwortlichkeit für die Richtigkeit übernehmen, da wir nicht unbegründete Zweifel dagegen anführen könnten; unter andern: wir finden auf Gemmen mit Pehlewi-Inschrift nicht selten eine einzelne Person abgebildet, welche ein solches sogenanntes Diadem in Händen hat, wo also an Huldigung gegen einen Andern nicht zu denken ist. Wir glauben eher, dass mit dieser Darstellung eine religiöse Handlung angedeutet sei.

6) etc. פתכלי זנה מזדיסן, so lesen wir den Anfang, entsprechend dem Griechischen *Τουτο το προσωπον* etc. Das זנה entspricht dem chald. דנה, wie זי unserer Münzen (s. oben Taf. I) dem chaldäischen די. Das Zeichen, welches wir als He lesen, ist ganz dasselbe, welches wir oben bei der Besprechung der Münze Taf. II, No. 2 als solches bezeichnet haben.

2. Eine trilinguis in derselben Weise handelt von Schapur I, dem Sohne Artschir's und ist im Ganzen schon richtig von de Sacy erklärt [1]. Auch sie findet sich auf einem Monumente zu Nakschi-Rustam, oder genauer zu Nakschi-Redjâb [2].

3. Von demselben König Schapur ist die grosse Inschrift von Hagiabad (in der Nähe von Persepolis) ausgegangen, dem Inhalte nach, wie uns scheint, ein Dekret in den zwei oft genannten Schriftformen [3]. Sie ist am besten copirt von Westergaard und im Anhang zu seinem „Bundehesh" (Havniae 1851) p. 83 und 84 mitgetheilt [4]. Er erklärt die Sprache dieser Inschriften für entschieden semitisch, wogegen Spiegel, wie uns bedünken will, mit Recht behauptet, dass nur einzelne semitische (aramäische) Wörter sich eingemischt haben, in der Wp. Form mehr und stärker aramäisch gefärbt, wie in der Op. [5])

4. In der Nähe des Monuments von Nakschi-Rustam (No. 2), (à côté du Basrelief à l'est) theilt Flandin eine bis jetzt noch nicht veröffentlichte Inschrift mit von 31 Zeilen, die, wie uns scheint, von Schapur und seinem Sohn Bahram I (ורהרנאן in der Inschr., sonst ורהראן, mit dem Zusatze מלכאן מלכא) handelt. Sie ist nur in Op. abgefasst [6]).

5. Von Schapur und seinen Söhnen Hormuz und Bahram spricht, wie uns scheint, die grosse Inschrift in Op. in der Nähe von Persepolis (in Takhti-Jemschid). Sie ist sehr lückenhaft und sehr verwischt (s. Ouseley II, pl. XLII).

6. Dieselben Personen sind auch genannt [7]) auf einer sehr grossen Inschrift „basrelief du triomphe de Chapour [8])" aus Nakschi-Rustam. Trotz des grossen Umfanges (sie zählt 73 Zeilen in Folio) sind doch nur sehr wenige Wörter lesbar. Die Schrift ist Op.

7. Jüngern Datums ist eine noch nicht veröffentlichte Inschrift bei Flandin pl. 46 „Inscription du IIIième Basrelief sur la rive droite de la rivière" in der Nähe von „Chapour" (also westlich von Schiras). Sie rührt, wie aus dem Inhalte hervorgeht, von Nersi (Nar-

---

1) Vgl. auch Spiegel, Grammatik der Huzvâresch-Sprache S. 169 fg.

2) Abgezeichnet bei Flandin, IV, pl. 190. Eine ziemlich gute Copie findet sich auch bei Ouseley, travels in Persia, Vol. II, pl. LV, no. 19—21.

3) Wir bezeichnen von nun an Ostpehlewi mit Op., Westpehlewi mit Wp. und die Schrift der oben gegebenen Münzen Taf. I mit Ap. d. i. Altpehlewi.

4) Bei Flandin, sehr incorrect, pl. 193, bis. Eine Erklärung des Anfangs dieser Inschrift s. Spiegel a. a. O. S. 174 fg.

5) Vgl. über das Sprachliche dieser Inschriften auch: Haug, über die Pehlewi-Sprache, Göttingen 1854, S. 5 fg.

6) Wenn Flandin (Texte p. 153) glaubt, dass Niemand dieser Inschrift Erwähnung thut und sie ganz unbekannt war, so irrt er; denn Ouseley a. a. O. II, p. 292 spricht von derselben.

7) Vgl. Ouseley II, pl. LV, no. 17.

8) Bei Flandin pl. 181 u. 181 bis.

ses) einem Zeitgenossen Diocletian's, her. Weil sie bisher ganz unbekannt und nicht sehr umfangreich ist, sei es uns gestattet sie hier nach unserer Lesung mitzutheilen. Sie ist in der Op. Form abgefasst:

סחבלי [1] זנה (מזדיסן?)
בגי נסרחי
מלכאן מלכא
איראן אניראן
מנוצחרי מן יזדאני
מזדיסן בגי [2] שחפוחרי
מלכאן מלכא איראן
ואניראן נפי בגי
ארתחשתר מלכאן
מלכא

„Dies ist das Bild des Ormuzdverehrers, des göttlichen Nerses, Königs der Könige von Eran und Nichteran, Sprössling himmlischen Geschlechtes des Ormuzdverehrers, des erhabenen Schapur's, des Königs der Könige von Eran und Nichteran, Enkel des erhabenen Artaxerxes, des Königs der Könige".

8. Es folgen sodann der Zeit nach die Inschriften von Kirmanschâh, welche de Sacy (a. a. O.) schon im Ganzen richtig erklärt hat nach den Copien von Niebuhr und später nach einer besseren von Bembo (in d. Mémoires de l'Institut, II, p. 173 fg.), so dass Boré's Erklärung im Journal asiatique (Juin 1841, p. 640 sq.) nicht viel Neues bieten konnte [3]. Die Urheber der Inschriften sind Schapur II und III und schliessen sich daher in Bezug auf die Schrift an die vorherige an [4].

Diese Denkmäler der ersten Sassaniden sind hinreichend, um uns einen Einblick in die von ihnen gebrauchte Schrift zu verschaffen. Neben diesen stehen uns aber zu diesem Ende auch zahlreiche Münzen zur Seite, die sammt und sonders in der Op. Form abgefasst sind, wenn auch nach der Zeit der Abfassung — sie reichen von der Gründung der neupersischen Herrschaft bis zu ihrem Sturze — die Form der Zeichen sich etwas modificirt hat, während eine dritte Quelle zur Ergründung der Schriftform zahlreiche Gemmen, ebensowohl in Op., als auch in Wp. abgefasst sind [5], in geringerer Zahl in dieser Schriftart.

---

1) Gewiss falsch copirt, statt פחבלי.

2) Bei Flandin שיספוחרי, in der folgenden Zeile אינאן, und in der nächstfolgenden ואנירא. Andere Fehler haben wir stillschweigend verbessert.

3) Vgl. Dubeux: Journal asiat. Janv. 1843, p. 28.

4) Die Inschriften sind auch bei Flandin pl. 6.

5) Ueber die Entzifferungsversuche der Münzen s. die Literatur bei Mordtmann in dieser Ztschr. VIII, S. 6 fg. u. das. XIX, S. 374 fg.; über die Gemmen: das. in dieser Ztschr. XVIII, S. 1 fg. Vgl. Thomas, Journ. of the Royal Asiatic Society, XII, S. 373 fg.

Es stellt sich nun aus der Betrachtung dieser Denkmäler klar heraus, dass die Münzen der Sassaniden ganz und gar in dem Schriftcharakter der Provinzialfürsten, wie sie unsere Tafel II, No. 1—10 bietet, wenn auch in weiterer Entwickelung geprägt worden sind, während nur der erste und zweite Sassaniden-König Artschir und Schapur I auf den Steinmonumenten neben diesem Schrifttypus auch des andern, wie uns die Münzen unserer Taf. II, No. 11—14 und einzelne Gemmen geben, sich bedient haben, der aber bei allen spätern Fürsten dieser Dynastie ganz und gar schwindet. Es kann daher keinem Zweifel unterliegen, dass die jener Dynastie eigenthümliche Schrift nur die des Op. war, dass der Gründer Artschir und sein Vater Papek ein solcher Provinzialfürst war, und der erstere bei der zunehmenden Schwäche der Parther sich zu dem Range eines Grosskönigs erhob. S o b e s t ä t i g t d e n n d i e S c h r i f t a u c h d a s , was man längst erkannt hatte, d a s s w e d e r d e r G r ü n d e r d e r S a s s a n i d e n n o c h s e i n V o r f a h r v o n s o g a r n i e d r i g e r H e r k u n f t w a r. Das zeigen schon ihre ersten Münzen auf denen man nunmehr deutlich liest [1]:

מלכא בגי ארתחשתרי [2]

„der göttliche Artaxerxes"

und auf der andern Seite:

מ[ל]כא בגי פאפכי

„der göttliche Papeki"

eine Bezeichnung, die sehr seltsam wäre, wenn Papek (Babeg) eine so tiefe Rangstufe eingenommen hätte.

Es wird daher auch die Annahme gerechtfertigt sein, dass beim Auftreten der Sassaniden von dem altaramäischen Alphabet bereits zwei seiner Sprösslinge zur Darstellung des Eranischen vorhanden waren, die beide als Zwillingsbrüder zu betrachten sind. Als Vater derselben ist das Aramäische anzusehen, wie es uns auf Gewichten, Siegeln und Gemmen assyrischer, babylonischer und persischer (achämenidischer) Zeit entgegentritt. Aus ihm gingen als Pehlewiformen zuerst die Zeichen hervor, welche wir auf den ältern Provinzialmünzen (Taf. I) bemerken, die ihre weitere Entwickelung in den Münzen Taf. II, No. 1—10 gefunden; daneben aber war eine andere Schriftform im Westen Erans, zur Darstellung eranischer Laute in Gebrauch, die gleichfalls vom Altaramäischen herstammt und mit den Formen der Provinzialmünzen die meisten Zeichen gemein oder ihnen sehr ähnlich gebildet hat. Ihre Entwickelung ist mit dem Auftreten der Dynastie der Sassaniden unterbrochen worden, während das Op. sich weiter bis zu der Schrift der spätern Sassaniden und bis zu der Form der Manuscripte des Huz-

---

1) S. diese Ztschr. XIX, S. 415, vgl. VIII, S. 90, wo Dorn u. Bartholomaei schon früher diese Ansicht ausgesprochen haben.

2) Auf der mitgetheilten Abschrift vermag ich nicht ארתחשתרי zu lesen.

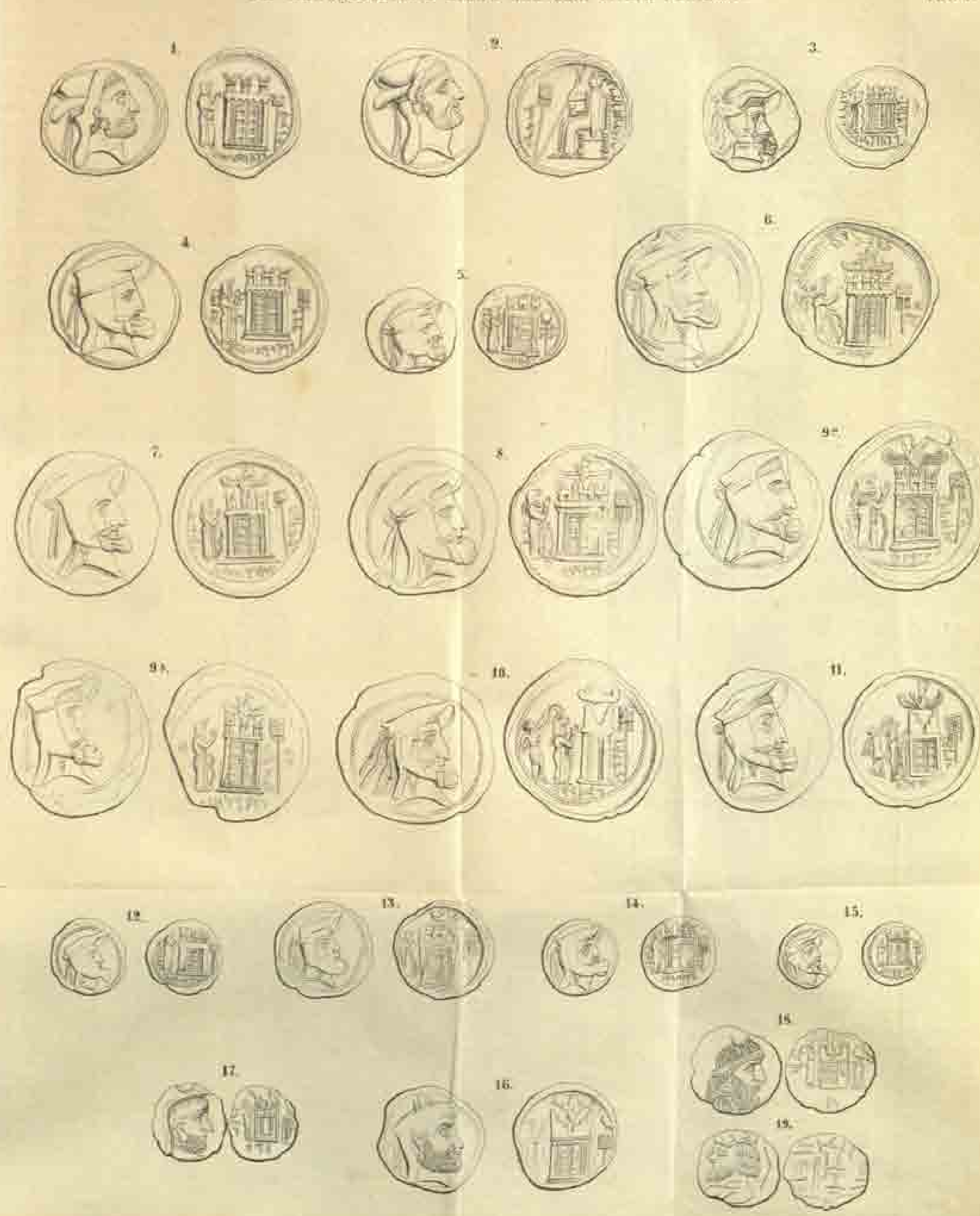
waresch entwickelt hat. Aus dem Op. ist dann auch ohne Zweifel die sogenannte Z e n d s c h r i f t entsprossen, und hat einen grösseren Umfang an Lautzeichen genommen, da die vorgefundenen nicht dem Organismus dieser lautreichen Sprache genügten.

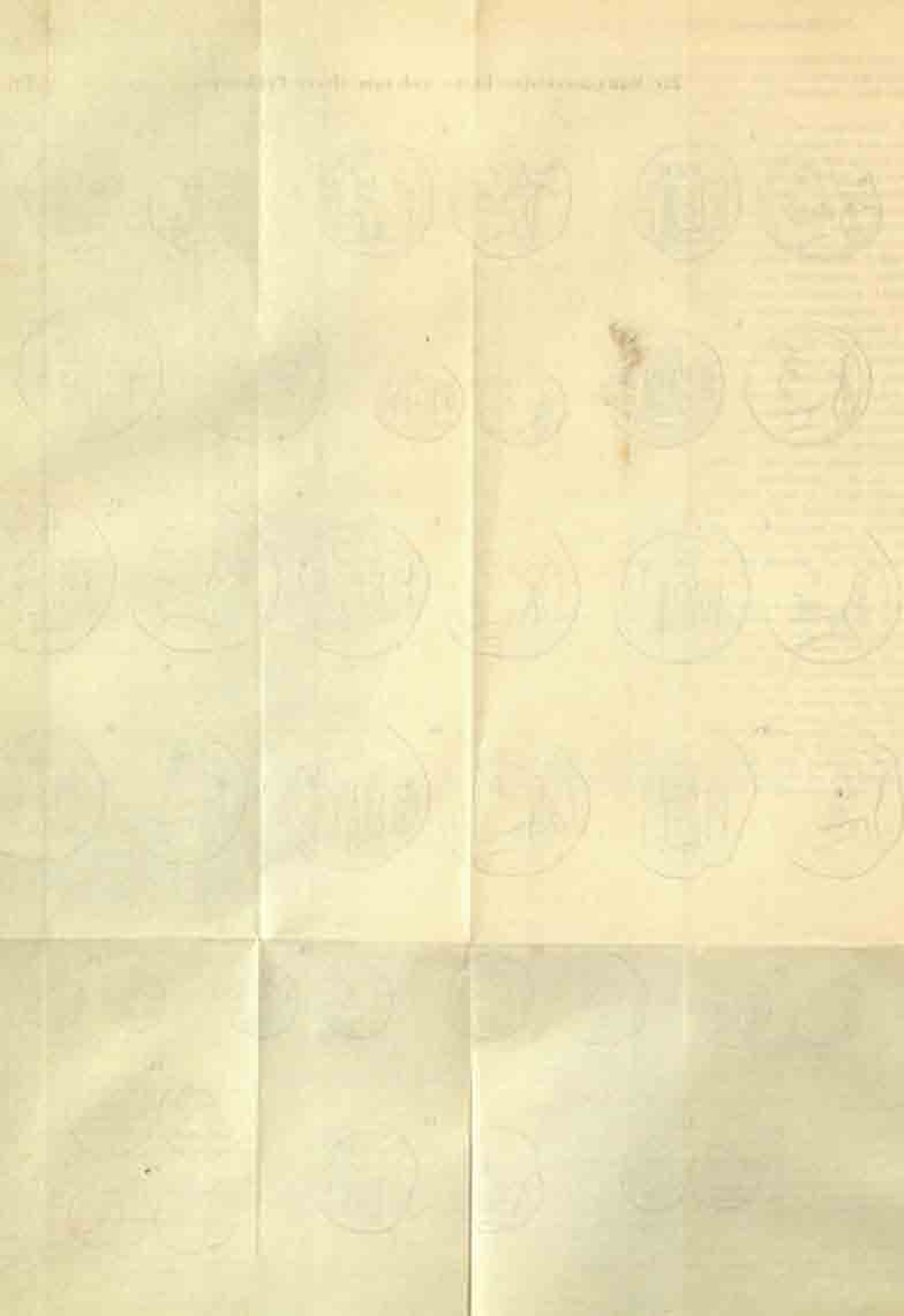
Eine Ableitung aber des Op. vom Wp. oder umgekehrt ist ebenso wenig statthaft, wie die der hebr. Quadratschrift vom Althebräischen; sowie dies und jenes vom Altaramäischen abzuleiten ist, also auch das Op. und Wp. in allmäliger Entwickelung von dem ältern Pehlewi, der Münzschrift, wie wir sie auf Taf. I angetroffen haben. Diese ist, wie gesagt, bereits eine jüngere Entwickelung des aramäischen Alphabets. Ihr Auftreten aber in so ausgebildeter Form, wie sie die Provinzialmünzschrift zeigt, lässt uns den Schluss ziehen, dass das **aramäische Alphabet schon in sehr früher Zeit nach dem Osten** vorgedrungen ist, eine Erkenntniss, welche für die Untersuchung des a r i a n i s c h e n und i n d i s c h e n Alphabets von grosser Bedeutung ist, was jedoch weiter auszuführen nicht dieses Ortes ist. Wir schliessen vielmehr unsere Untersuchung mit einer kurzen Erläuterung der beifolgenden Schrifttafel, welche lediglich d i e Zeichen aufführt, welche auf unsern Münzen sich finden; in erster Reihe (I) diejenigen der ältern Provinzialmünzen, in zweiter (II) die der jüngeren (Op.) und in letzter (III) die der parthischen Münzen (Wp.). Wenn in der Col. II oder III ein Buchstabe sich nicht auf den Münzen findet, so haben wir in [ ] denselben in Col. II aus dem sassanidischen, in Col. III aus dem persepolitanischen Alphabete ergänzt. Vollständige Alphabete dieser beiden Schriftarten hier mitzutheilen schien uns überflüssig, da sie an andern Orten schon häufig gegeben worden sind [1]). Statt dessen geben wir lieber zur Vergleichung eine Tafel der aramäisch-ägyptischen Zeichen, welche als die ältesten Abkömmlinge des altaram. Alphabets zu betrachten sind und, wie schon oft angedeutet, die grösste Aehnlichkeit mit den Zeichen unserer Münzen Taf. I haben.

---

1) Von dem persepolitanischen und sassanidischen bei Thomas: Num. chron. XII, nebst Ergänzungen in dem Journal of the Royal As. Soc. XIII, ferner von Lenormant a. a. O. Die Formen bei dem letzteren sind oft sehr ungenau gezeichnet. Von beiden Gelehrten weichen wir in der Bestimmung des He, dem wir für das Sassanidische das in unserer Schrifttafel Col. II und für das Persepolit. das in Col. III abgebildete Zeichen zuweisen, ab. Dagegen nimmt Cheth seine gewöhnliche Stellung ein, wenn auch der Lautwerth, bei der sehr weichen Aussprache dieses Buchstaben, dem He noch näher, wie in andern semit. Alphabeten steht. — Andere Buchstaben wie ס und פ sind bisher noch nicht in dieser Schriftart nachweisbar; sie haben, wie wir bestimmt wissen, dem alten aramäischen Alphabet nicht gefehlt. Eine ס-Form, wie sie Thomas und nach ihm Lenormant in III aufführen, scheint uns noch nicht gesichert. Für das Sassanidische der Münzen und Manuscripte reicht die Tafel bei Mordtmann im VIII. Bde. dieser Ztschr. aus, wenngleich sie viele Ergänzungen zulässt.

Zur Münzgeschichte Erans und zum ältern Pehlewi. Taf. I.





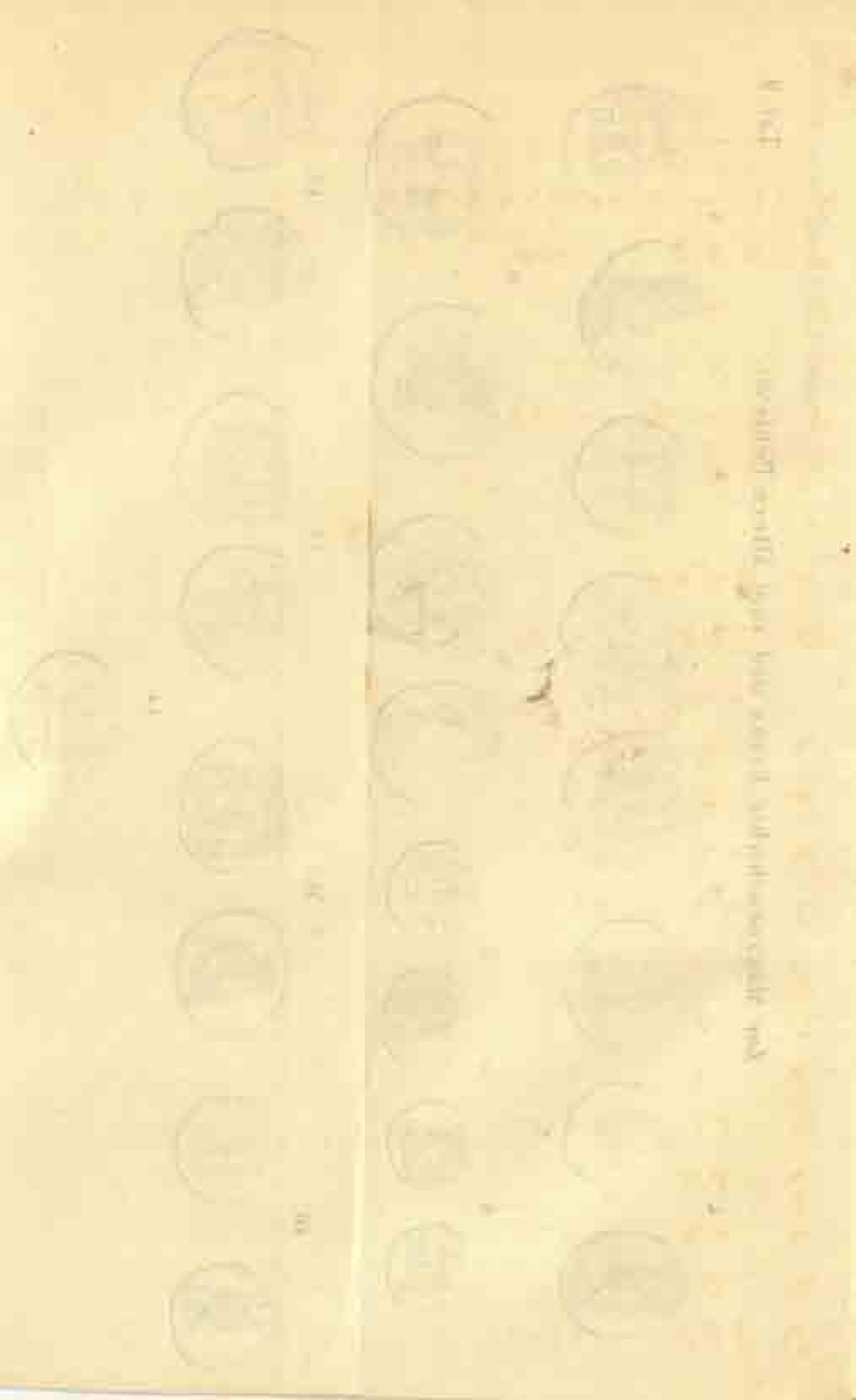
Zur Münzgeschichte Erans und zum ältern Pehlewi. Taf. II.

1. 2. 3. 4. 5.

6. 7. 8. 9.

10. 11. 12. 13.

14.



	Aramäisch-ägyptisch	Schrifttafel des ältern Pehlewi von den Münzen Eran's I	II	III
א				
ב				
ג				
ד				
ה				
ו				
ז				
ח				
ט				
י				
כ				
ל				
מ				
נ				
ס				
ע				
פ				
צ				
ק				
ר				
ש				
ת				

א
ב
ג
ד
ה
ו
ז
ח
ט
י
כ
ל
מ
נ
ס
ע
פ
צ
ק
ר
ש
ת

Erklärung der Schrifttafel (s. Taf. III).

Aleph. Dieser Buchstabe ist einer der charakteristischsten des Pehlewitypus in seiner jüngeren Entwickelung. In seiner früheren Gestalt freilich unterscheidet er sich nicht merklich von den aramäisch-ägyptischen Formen, z. B. in den Münzlegenden Taf. I, 4 u. 12, denen am nächsten die No. 10 u. 11 kommen. Den Uebergang zu den eigentlichen Pehlewi-Formen des Aleph bilden die in der Legende No. 2, 9, b. und weiter 3, 5 u. 6. In dieser letztern Inschrift sind die meisten andern Buchstaben noch auf der alterthümlichen Stufe stehen geblieben, während das Aleph bereits den Uebergang zu den Formen der Legenden Taf. II, 1—10 bildet. In diesen nimmt allmälig dieser Buchstabe die Gestalt an, wie wir sie auf sassanidischen Denkmälern vorfinden, sowohl auf denen von Persepolis als auf denen der östlicher gelegenen Theile des Sassanidenreiches. Hat man auf diese Weise die Entwickelung dieses Buchstaben verfolgt, so überzeugt man sich leicht, dass Rawlinson's Behauptung (s. Journal of the Royal Asiat. Society, X, p. 78), als sei die Form des Pehlewi-Aleph vom hebräischen Ain abgeleitet, ganz unbegründet ist.

Beth hat auf den ältern Münzlegenden (Taf. I) noch die altaramäische Form behalten; denn der geöffnete Kopf bei diesem Buchstaben findet sich schon auf ältern Monumenten; im allgemeinen ist die Gestalt ganz so, wie auf den aramäisch-ägyptischen Denkmälern. Auf den jüngern dieser Gattung findet sich schon die Form, wie sie in dem Wp. angetroffen wird, deren Verkürzung das Op. Beth ist. Es drängt sich bei diesem Zeichen wiederum die Erscheinung auf, dass das Wp. seine Entwickelung unterbrochen, während das Op. schon früher eine reichere Formen-Mannigfaltigkeit und schnellere Entfaltung vollzogen hat [1].

Gimel haben wir auf den älteren und jüngeren Provinzialmünzen nicht angetroffen, erst auf den Vologeses-Münzen ist die Form nicht unähnlich der der aram.-ägyptischen Denkmäler. Man darf voraussetzen, dass die älteren Provinzialmünzen keine andere als die Gestalt des sassanidischen Gimel aufgezeigt haben würden [2].

---

1) Wir zweifeln keinen Augenblick, dass bei einer reicheren Anzahl von Denkmälern aus der Zeit der jüngeren Provinzialmünzen, als die ist, welche uns Taf. II, 1—10 bietet, sich Formen für Beth finden werden, welche den Uebergang von Col. I zu II vermitteln. Uebrigens findet sich das Beth-Zeichen in Col. II nur in dem Worte בר „Sohn", das seines häufigen Gebrauches wegen eine solche Verkürzung leicht zulässt. Dieselbe Erscheinung zeigt das Nabathäische bei diesem Worte, wo vollere und verkürzte Formen des Beth sehr häufig nebeneinander anzutreffen sind.

2) Der Buchstabe Gimel ist auf Lapidar- und Münzinschriften häufig mit ב (= בג oder בגי) oder ר (= בר) verbunden; es ist uns daher unerklärlich, weshalb Mordtmann in der Schrifttafel (in dieser Ztschr. VIII, Taf. V) und noch oft auf Gemmeninschriften (das. XVIII) solche Composita als einen Buchstaben = ג liest.

Daleth hat in unserm Alphabet im älteren Schrifttypus ganz gleiche Gestalt mit dem Resch, wie im ursprünglichen aramäischen, und sogar dieselbe bewahrt bis in die Zeiten, in welche wir die Mithridates-Münze (Taf. II, 11) versetzen; wenn es auch an Bemühungen nicht gefehlt hat, beide Buchstaben ר und ד zu unterscheiden. Im Op., als dem weiter ausgebildeten Typus, ist dieses gelungen durch Veränderung des Buchstaben selbst, während man im Wp. z. B. in der Inschrift von Hagiabad zum diakritischen Punkte oder Strich unter dem Daleth seine Zuflucht nahm, wie man dasselbe Mittel schon sehr früh im Palmyrenischen beim Resch versuchte [1]. Die Veränderung des Daleth im Op., wie sie auf den Münzen Taf. II, 1—10 wahrzunehmen ist, gleicht der Form, wie wir sie oft in palmyrenischen Inschriften beim ר und ד antreffen, oder dem Resch in den nabathäischen Inschriften der Sinaihalbinsel. Die so veränderte Form des Daleth ist denn auch in sassanidischen Inschriften stehend geblieben und dadurch merklich von seinem Zwillingsbruder unterschieden [2]. Auch das Kaf, mit dem das Daleth in der älteren Schrift die meiste Aehnlichkeit hatte, ist durch eine Modification am Fusse desselben in der späteren Weiterbildung kenntlich.

Das He tritt in den ältesten Formen des Pehlewi sogleich in der Doppelgestalt auf, die wir auch im Altaramäischen wahrnehmen. Die drei ersten (links) in unserer Schrifttafel sind, wie bereits erwähnt [3], schon auf den ältesten babylonischen Siegeln, ferner auf syrischen Münzen (zu Hierapolis, s. Waddington a. a. O. Pl. VII, 1 u. 2 u. p. 90) zur Zeit der Achämeniden vorhanden und sind so recht das Vorbild der betreffenden Formen des hebr. He der Quadratschrift geworden, wie wir es auf der Inschrift von St. Jakob in Palästina angetroffen. Die drei letzten He unserer Schrifttafel (Col. I) sind nicht minder alt, wie die drei ersten, und darf es uns daher nicht Wunder nehmen, wenn wir sie fast um dieselbe Zeit neben einander im Gebrauch finden [4]. Dass nun die Formen in Col. II — bei den zwei letzten ist dies deutlicher, als bei den zwei ersten — von den drei letzten Col. I abzuleiten sind, lässt sich paläographisch ohne Schwierigkeit recht-

1) Ueberhaupt hat dieser syrische Schrifttypus in seiner Weiterbildung ausser den im Texte angeführten Punkten Manches mit dem Pehlewi gemein, was natürlich durch die gleiche Herkunft seine Erklärung findet.

2) In den jüngsten Pehlewi-Formen ist das Daleth derart verkürzt, dass man in den Manuscripten ein weiteres diakritisches Zeichen gebrauchen musste.

3) S. oben S. 429.

4) Derselbe Fall findet Statt auf den aram. nabathäischen Inschriften im Hauran (s. die Inschriften bei de Vogüé, revue archéologique 1864), wo wir z. B. in No. 2, Z. 2 in den Wörtern די הו בתה beide Formen des He nebeneinander antreffen.

fertigen[1]); ebenso die Formen Col. III, die wir zwar nicht auf unsern Münzen, wohl aber doch auf den Wp. Denkmälern wahrnehmen. Wer sieht in ihnen nicht die Aehnlichkeit mit den palmyrenischen und nabathäischen He-Formen, ja das Estrangelo und noch mehr das Simplex (ܗ) des Syrischen ist ganz identisch mit ihm. Es wäre überhaupt eine ganz auffällige Erscheinung, wenn man mit manchen Gelehrten diese Form nicht als He anerkennen wollte; da doch das ältere Pehlewi sicherlich ein He hatte, wesshalb sollte das jüngere dieses Zeichens ganz verlustig gegangen sein? Es ist dies freilich bei manchen Buchstaben der Fall, doch dann fehlen sie, wenigstens nach den bisher bekannt gewordenen Denkmälern zu urtheilen, auch in ältern Dokumenten, z. B. beim Teth und Koph; obgleich Keiner mit Entschiedenheit behaupten könnte, dass nicht aufzufindende Denkmäler diese Buchstaben ans Licht bringen. Haben doch unsere Münzen zum ersten Mal ein Ain aufzuweisen.

Waw ist wie im Altaramäischen fast ganz gleich dem Phe; man wird bei jenem Schrifttypus zwar oft in Versuchung geführt einen Unterschied zu constatiren, indem Phe den Kopf mehr gebogen hat, doch werden sich dann ebenso viele Ausnahmen aufzeigen lassen. In den jüngern Formen hat sich die Gestalt nicht wesentlich geändert.

Sain ist nur noch in einstrichiger Gestalt im Pehlewi der Münzen vorhanden, wie es schon auf Tarsus-Münzen also anzutreffen ist. Das Gewicht von Abydos bildet, wie bereits oben angedeutet worden, den Uebergang. Das spätere Pehlewi der Sassaniden hat wieder die zweistrichige Form gewählt, um sie von ähnlichen Buchstaben zu unterscheiden.

Cheth ist zweimal auf den ältern Münzen mit Sicherheit zu constatiren, in No. 12 u. 14, ganz in der Gestalt der aramäisch-ägyptischen Monumente. Ueber den Lautwerth haben wir schon oben gesprochen. Auch auf den jüngern Münzen ist das Cheth fast unverändert geblieben (s. Taf. II, 9 u. 10). Das Persepolitanische (Wp.) stimmt ganz mit dem Syrischen (Nabathäischen und Palmyrenischen); auch die sassanidische Form ist leicht auf die ältere zurückzuführen; ganz ähnliches Cheth findet sich übri-

1) Schwieriger in sprachlicher Beziehung, besonders in dem Worte, welches die Namensverbindung vermittelt und das dann ברית gelesen werden müsste. In דנה auf den sassanidischen Denkmälern ist es ganz in der Ordnung. Vielleicht findet ein Anderer für das ברה eine genügende Erklärung; Hypothesen könnten wir manche aufstellen, halten es aber für zweckmässiger sie zu unterdrücken. Die älteste Form für dieses merkwürdige Zeichen wäre das zweite auf der Münze Taf. I, 1. Sonderbarerweise liest Thomas dasselbe ebenfalls als He (····בהרת), während er es sonst als Jod nimmt. Es wäre ein grosser Gewinn in paläographischer Beziehung, wenn sich auf ältern Münzen nochmals dies Zeichen vorfände.

gens auch im Nabathäischen, so wie die jüngsten Formen in den spätern sassanidischen Münzen und der Pehlewi-Schrift der Manuscripte ganz ähnlich dem spätern Syrischen ist.

Teth hat sich bisher im ältern Pehlewi nicht gefunden, im jüngeren wird bekanntlich sein Lautwerth durch Tav ersetzt.

Jod hat ganz die Wandelung durchgemacht wie im Aramäisch-Aegyptischen. Aus der vierstrichigen Form ist die dreistrichige und später die zweistrichige geworden. Das dritte Zeichen in Col. I ist aus der Münzlegende No. 5 und kann nur den Lautwerth des Jod in dem Worte אגריא haben, analog der Legende No. 2. Die Form ist übrigens für diesen Buchstaben im Nabathäischen die gewöhnliche und findet sich sogar auch auf einem jüngern Papyrusfragmente [1]. Eine fernere Verkürzung bis zu einem kurzen Strich ist sodann im Op. und Wp. vor sich gegangen.

Kaph hat sich schon auf cilicischen Achämenidenmünzen schwer vom ד und ר unterscheiden lassen, nur der etwas grössere Schaft macht es zuweilen kenntlich. Und in der That scheint dies in Taf. I, 4 der Fall zu sein, so dass man die Legende eher פרתרכא als פרתכרא zu lesen versucht würde. Es hätte dann eine Umstellung Statt gefunden, wie dies auch sonst im Pehlewi nachzuweisen ist [2]. In andern Stellen, wie z. B. 9, b und 10, ist das Kaph grösser, als das folgende Resch, es mag daher in No. 4 nur ein Versehen des Stempelschneiders Statt gefunden haben. Auf den Münzen, welche den Uebergang von den älteren persischen Provinzialmünzen zu den jüngern bilden, haben wir das Kaph zuweilen in dem Worte מלך = 𐡊 geformt gefunden und der Querstrich zur Linken des Schaftes macht es auch in Col. II kenntlich und unterscheidet es vom Resch, daher wir oben in Taf. II, No. 2 fg. lieber ראבכן lesen mochten. Das Wp. (Col. III) hat auch hier wieder die vollere, unverkürzte Form, ebenso auch auf den Lapidarinschriften, in den sogenannten persepolitanischen Inschriften, während in den sassanidischen eine verkürzte Form herrschend geworden, die zum Unterschiede vom Daleth noch mit einem kleinen Strich am Fusse versehen ist.

Lamed bedarf keiner Erläuterung.

Mem können wir nur in dem Worte ממ (?) I, 6 in alter Form nachweisen. Wie aus der ältern die jüngere hervorgegangen, ist leicht zu erkennen.

Nun ist in der alten Form des Aramäischen noch auf den ältern Provinzialmünzen geblieben, während es auf den jüngern stark verkürzt erscheint.

Samech. Mit Sicherheit ist nur die erste Form in Col. I nachzuweisen in I, 4 und ist es höchst charakteristisch hier die ara-

---

1) Im Nachlasse von E. F. Beer in der Universitätsbibliothek in Leipzig.
2) Vgl. Spiegel: Grammatik der Huzvaresch, §. 18. Anm. 4.

mäisch-ägyptische, wie sie z. B. der Stein von Carpentras hat, wieder zu finden. Die zweite aufgeführte Form aus der Legende I, 6 ist wohl regelrecht gebildet, doch nicht mit Sicherheit als Samech zu bestimmen. Die Form Col. II ist häufig auf sassanidischen Lapidar- und Münzinschriften; die auf den sogenannten persepolitanischen Denkmälern sonst als Samech angegebene Form ist uns noch sehr zweifelhaft; doch haben wir darauf, als nicht zu unserm Thema gehörig nicht weiter einzugehen.

Ain ist nur auf den ältern Münzen in No. 12 vorhanden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe ganz.

Ueber Phe ist oben bei Waw das Nothige gesagt.

Zade. Die beiden ersten Formen sind ganz so, wie im Aramäisch-Aegyptischen, die dritte ist noch zweifelhaft, weil aus der Legende 9, a gezogen, s. über dies oben S. 411.

Koph ist bisher auf den ältern Münzen nicht gefunden worden, im jüngern Pehlewi fehlt dieser Buchstabe und wird sein Lautwerth durch Kaf ersetzt.

Resch vgl. oben zu Daleth.

Schin ist zwar nur einmal auf den ältern Provinzialmünzen in No. 14 gefunden, aber hier mit Sicherheit zu bestimmen. Die Entwickelung der Formen auf den Vologeses-Münzen ist leicht zu finden und ist auch wiederum das Wp. sich an das Palmyrenische anschliessend. Ob in Col. II die Form sicher als Schin zu bestimmen sei, ist fraglich, s. oben.

Tav bedarf keiner weitern Erläuterung.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

Eine aramäische Inschrift auf einem babylonisch-assyrischen Gewichte.

Von

Rabb. **Dr. Geiger.**

„Zu demselben Ergebnisse" — nämlich dass man nach dem Silbertalente von 6000 Drachmen oder 3000 Statern rechnete, sagt Brandis in seinem Werke: Das Münz-, Mass- und Gewichtswesen in Vorderasien bis auf Alexander den Grossen, S. 54 — „leitet ein in Abydos aufgefundenes, wohlerhaltenes, bronzenes Gewichtsstück, welches genau nach demselben Modell gearbeitet ist, wie die bronzenen Löwen aus Ninive, und wie jene an der Basis eine aramäische Inschrift zeigt, über deren Bedeutung kein Zweifel obwaltet. Sie bezeugt, dass das Gewicht von einem Schatzbeamten geprüft worden sei, giebt aber sein Nominal nicht an". In der Anmerkung dazu heisst es: „Die Inschrift אספרן לקבל סתריא זי כספא wird von de Vogüé erklärt: „Controlé en présence des conservateurs de l'argent." Dem Sinn nach übereinstimmend übersetzt Levy, „Genehmigt oder recht befunden von Seiten des Satrapen, der über das Silber gesetzt ist". — Diese Erklärung ist bereits vor fünf Jahren gerade in ihren wichtigsten Bestandtheilen von mir berichtigt worden und hat meine Auffassung die Zustimmung derjenigen Sachkenner gefunden — worunter auch Hr. Prof. Levy —, denen sie bekannt geworden; allein diese Berichtigung befindet sich in dem ersten Bande meiner „Jüdischen Zeitschrift für Wissenschaft und Leben" (S. 204 f.), und es ist traurig genug, dass einer „jüdischen Zeitschrift" bis jetzt noch fast die Räume selbst der umfassendsten deutschen Bibliotheken unzugänglich sind und deren Inhalt auch den unbefangensten und von allen Seiten gern aufnehmenden deutschen Gelehrten unbekannt bleibt. Es wird daher nöthig, auf die Hauptsache nochmals zurückzukommen.

Man hat das Wort סתריא verkannt, und es ist hier von Bedeutung. Es ist nichts Anderes als das thalmudische אסתירא und das syrische ܐܣܛܝܪܐ, also: Stater, und die Inschrift ist demnach zu übersetzen: genau entsprechend . . . Silberstatern. Es scheint, dass das Zahlzeichen 3000 bis jetzt auf der Inschrift übersehen worden; oder sollte es etwa als selbstverständlich zurückgeblieben

sein? Ich nehme nunmehr אספרן für das (sieben Male: 5, 8. 6, 8. 12. 13. 7, 17. 21. 26) in Esra vorkommende אָסְפַּרְנָא, und bedeutet dasselbe: genau, vollständig. Das heisst nun bei dem Gewichte, dass Nichts an ihm fehlt, bei der Ausführung eines Befehles, dass nicht das Geringste unterlassen, er vielmehr pünktlich vollzogen wird. Wir erkennen demnach das Wort auch nach seiner aramäischen Abstammung, es kommt von ספר zählen, und heisst: abgezählt, d. h. eben: genau. Von den ähnlichen Stämmen sind ja alle Münz- und Gewichtbenennungen abgeleitet, wie שֶׁקֶל zunächst Gewicht, מָנֶה Gezähltes, στατήρ, statera, libra Gewicht und Wage bedeutet. Ebenso kommen auch von ihnen Derivata vor im Sinne von: genau abgewogen, einander gleichstehend, so heisst besonders im Spätheräischen שָׁקוּל: gleichstehend, ohne dass eine Seite ein Uebergewicht hat, z. B. עדיין הדבר שקול, noch ist die Sache gleichwiegend, daher die Entscheidung zwischen beiden verschiedenen Erklärungen zweifelhaft (Mischnah Sotah 5, 5), שניהם שקולין, beide sind gleichwiegend, stehn einander vollkommen gleich (M. Kerithoth 6, 9 vgl. noch Bereschith rabba c. 1), daher denn der stehende Ausdruck: אין בית דין שקול, ein Gerichtshof darf nicht gleichwiegend sein, d. h. nicht aus einer geraden Mitgliederzahl bestehn, weil sonst der Fall eintreten könnte, dass zwei widersprechende in ihm sich geltend machende Ansichten eine gleiche Anzahl von Zustimmenden fände und kein entscheidendes Uebergewicht vorhanden wäre (M. Sotah 9, 1. Sanhedrin 1, 6). In gleichem Sinne kommt vor שקול כנגד, das ebenso construirt ist wie unser אספרן לקבל, aufgewogen gegen, gleichstehend, so in dem üblichen Satze משה שקול כנגד כל ישראל, Moses war gewogen gegen ganz Israel, d. h. gleichwiegend, gleichbedeutend, vgl. z. B. Mechiltha Anfang des Abschnittes über das Lied am rothen Meere (zu 2 Mos. 15, 1) und sonst häufig.

Wie nun unser אספרן in der Bedeutung: gleichstehend, genau entsprechend, seine Parallele hat an שקול, so findet auch אספרנא in Esra mit dem Sinne von „vollständig, ohne dass etwas zurückbleibt" seine Parallele in dem aramäischen תְּקַל und מְנָא, gewogen, gezählt, was dann auch mit einem folgenden Verbum bedeutet: bis zum letzten Reste. Dies ist der eigentliche Sinn der Unheilsverkündigung an Belsazar — welche Daniel nur erweiternd ausführt — in Daniel 5, 25: מְנֵא מְנֵא תְּקֵל וּפַרְסִין, gezählt, gewogen und in Stücke zerbrochen, d. h. völlig zerbrochen, ohne dass etwas davon als unversehrt übrigbleibt. Denselben Ausdruck finde ich auch in einem zwei Male in der Mischnah (Edujoth 3, 3. Chullin 9, 2) vorkommenden Ausspruche des alten (um die Zeit der Tempelzerstörung lebenden) Dosa ben Harkhinas wieder, der aber bald missverstanden wurde. Dort ist nämlich die Rede davon, wie stark die Schafschur sein müsse, von der, nach 5 Mos. 18, 4, dem Priester ein Antheil zu geben ist. Während die Schule Schammai's die Abgabe schon bei dem Scheeren von zwei Schafen verlangt, tritt

nach der Schule Hillel's die Verpflichtung erst ein, wenn fünf Schafe geschoren werden. Dieser Ansicht stimmt auch Dossa ben Harkhinas bei mit einer noch näheren Bestimmung, indem er sagt: חמש רחלות גזוזות מנה מנה ופרס חייבות בראשית הגז, fünf Schafe, die geschoren sind .... verpflichten zur Priesterabgabe; die übrigen Gelehrten behaupten dagegen: חמש רחלות גזוזות כל שהן, fünf Schafe, mögen sie auch noch so wenig geschoren sein. Es ist mir kein Zweifel, dass Dossa eben verlangt, die Schafe müssen „gezählt, gezählt und gebrochen", d. h. vollständig abgeschoren werden, wenn die Verpflichtung zur Abgabe eintreten soll, dass es dazu aber nicht genügt, wenn blos ein Theil abgeschoren wird. Dem treten nun die andern Gelehrten mit der Behauptung gegenüber, dass wenn auch nicht Alles, sondern nur irgend etwas von ihnen abgeschoren wird, die Verpflichtung schon eintritt. Das כל שהן „was es auch sei" steht so dem „gänzlich" als richtiger Gegensatz gegenüber, wenn auch immerhin die Schur ein beträchtliches Quantum betragen muss, da ja dem Priester mindestens ein Gewicht von fünf judäischen oder zehn galiläischen Sela abgegeben werden muss, wie es im Verfolge heisst. Die Phrase מנה מנה ופרס wurde jedoch bald unbekannt, und schon die Thosefthа an beiden Orten fügt ihr erklärend hinzu: שהן שבעים וחמש סלעים; sie nimmt also מנה in der Bedeutung: Mine, פרס als Hälfte, also 2½ Minen, deren eine 30 Sela beträgt, das Ganze 75. Eine solche Bezeichnung ist ganz ungewöhnlich, und die Angabe der übrigen Gelehrten wird nun in ihrer Unbestimmtheit ganz unverständlich; giebt Dossa eine bestimmte Zahl an, so müssen auch seine Gegner ein bestimmtes, wenn auch geringeres Gewicht angeben, da sie sich ja auch nicht mit dem Geringsten begnügen können. Die Gemara (Chullin 137 b) ist daher auch ganz unsicher in der Erklärung ihrer Meinungen; der Eine glaubt, es müssten 37½ Sela abgeschoren werden, ein Anderer gar 60, von denen der Priester doch nur einen erhalte, während ein Dritter blos 6 Sela verlangt, von denen dennoch dem Priester fünf zukommen. Diese Unsicherheit beweist, dass ihnen der Sinn des Ganzen unklar geworden, die richtige Bedeutung des Satzes מנה מנה ופרס vergessen war; durch deren Wiederherstellung wird jedoch das Ganze in helles Licht gesetzt.

Hiermit gebe ich meine früher aufgestellte Vermuthung, dass אספרן „Aspern" eine kleine Münze bedeute, auf; eine solche kommt zwar in einer wiederholten Mischnahstelle (Ma'sher scheni 2, 9. Edujoth 1, 10) vor. Allein diese Erwähnung ist selbst in der thalmudischen Literatur zu sehr vereinzelt, und sonst kommt der Münzname im Alterthume gar nicht vor, so dass er auch für unsere Inschrift nicht anzuwenden ist. Die Erwähnung des Stater aber auf diesem Gewichte dürfte für die Bestimmung der Zeit, aus welcher das aufgefundene Gewicht sich herschreiben mag, entscheidend sein, doch überlasse ich dieselbe den Männern vom Fache.

Alphabetische und akrostichontische Lieder bei Ephräm.

Von

Rabb. Dr. Geiger.

Es ist auffallend, dass weder die römischen Herausgeber der Werke Ephräm's noch die Männer, welche neuerdings aus Handschriften Lieder Ephräm's mitgetheilt haben, die Herren Bickell und Overbeck, darauf aufmerksam gemacht haben, dass Ephräm für eine ziemlich grosse Anzahl von Liedern, nach dem Vorgange mehrerer Psalmen und der Klagelieder in der hebräischen Bibel, die Kunstform gewählt hat, die Strophen nach der Reihenfolge des Alphabets zu ordnen. Es ist dieses Uebersehen um so auffallender, als ausdrücklich von ihm bezeugt wird, dass er ܡܫܩܠܐ ܕܟܠ ܐܠܦ ܒܝܬ geschrieben, bei Assem. Bibl. orient. I, p. 58 ff. und III P. 1, p. 63. Dass es aber wirklich von den Herausgebern übersehen worden ist, dafür spricht schon zur Genüge ihr gänzliches Stillschweigen über diesen Punkt; ein weiteres Zeugniss aber ist, dass einzelne kleine Berichtigungen, welche bei Beachtung dieser beabsichtigten regelmässigen Aufeinanderfolge der Buchstaben sich als nothwendig herausstellen, von den Herausgebern gleichfalls nicht erkannt worden sind.

Alsbald begegnet uns in der römischen Ausgabe Th. II S. 336 ff. ein solches Lied nach Doppel-Alphabet, indem jede Strophe aus vier siebensylbigen Zeilen besteht, je zwei mit demselben Buchstaben beginnen; nur in der zweiten mit Lomad beginnenden Strophe fehlen zwei Zeilen. Auch das 22te Lied gegen die Ketzer auf S. 485 ff. ist ein aus alphabetischen Strophen, die meist zehn siebengliederige Zeilen — zuweilen auch blos neun, aber auch oft mehr als zehn — enthalten, bestehendes; wie es scheint, deutet Ephräm die Anwendung dieser Kunstform am Anfange des Liedes mit den Worten an: ܐܡܪ ܡܫܡܫܐ ܕܐܠܦ ܒܝܬܐ, die freilich noch ausserdem zum ganzen Zusammenhange des Gedichtes gehören. Bei Beachtung derselben ergeben sich nun zwei nothwendige Umstellungen einzelner Wörter. S. 486 B ist nämlich statt ܕܐܢ ܡܫܡܫ ܐܢܫܐ ܥܕܡܐ etwa zu lesen: ܐܢܫܐ ܕܐܢ ܡܫܡܫ ܥܕܡܐ, indem mit diesem Verse die Sain-Strophe beginnt, und ebenso sind S. 487 Z. 3 v. u. die Worte umzustellen: ܥܠ ܐܢܫܝܢ ܢܫܐܠܘܢ, indem die Strophe mit 'Ain beginnen muss. Auch das vierte polemische Lied in Th. III S. 5 ff. beginnt alphabetisch — wobei mancher Buchstabe in mehreren Strophen wiederkehrt —, allein nach dem Dolath findet sich von S. 6 E an ein regelloses Stück, das bis S. 7 F reicht, von da an aber wird regelmässig mit He fortgefahren, und während das Lied mit dem

Buchstaben Teth schliesst, ergänzt das folgende fünfte Lied auf S. 8 ff. das Fehlende von Jod bis Ende S. 11. Auch das elfte Lied, S. 24 ff., ist durchgehends alphabetisch, und ist nur S. 25 Z. 5 das Cheth herzustellen, indem die Worte Ephräm's wohl ursprünglich gelautet haben mögen: ܚܫ̈ܘܟܐ ܡܠܟܘܬܗ ܢܣܒ ܡܢ ܠܚܡܐ, was einem Abschreiber fremdartig geklungen haben mag, so dass er sich veranlasst gesehen sie umzustellen, aber damit die gesetzliche Reihenfolge zerstörte. Das 68. Lied S. 130 f. ist gleichfalls alphabetisch. Die Worte ܕܢ̈ܚܐ ܡܫܡܫܢ sind Ueberschrift, und die Strophenreihe beginnt mit ܐܬ̈ܐ ܡܫܝܚܐ, auf Z. 14 ist ein Waw vor ܠܩܕ̈ܝܫܘܗܝ hinzuzufügen, und ܐܡܪܘ auf S. 131 Z. 3 soll das Jod vertreten. Die 18. Fürbitte für die Todten auf S. 263 ff. ist gleichfalls alphabetisch, indem meistens die Buchstaben je zwei Strophen, hie und da auch mehrere eröffnen. Demnach sind wohl die Zeilen der dritten Strophe versetzt und haben mit ܐܢ̈ܫܐ u. s. w. anzufangen als drittes Olaf, und S. 264 ist das Beth in ܒܟܡܐ zu streichen, da die Strophe mit Jod beginnt. Auch die unmittelbar darauf folgende 19. Fürbitte auf S. 265 ff. bietet ein einfaches Alphabet, in welchem nur Dolath fehlt. Auch das 13. Busslied S. 431 ff. ist alphabetisch mit fehlendem Nun, desgleichen das 16. auf S. 437 ff., wo das scheinbar fehlende Mem wohl durch die Berichtigung: ܡܩ̈ܦܢ ܡܠܒܘܫܝ statt ܐܠܒܘܫܘ ܡܩ̈ܦܢ herzustellen ist, ebenso das 19. auf S. 447 ff., während nach beendigtem Alphabet sich noch einige freie Strophen anschliessen, das 21. auf S. 451 ff., wo nur Cheth fehlt, die Lieder 23 bis 27. auf S. 456 ff., das 33. auf 485 f., das 48. auf S. 511 f., das 49. auf S. 512 ff., wo nach wiederholtem Thav sich zwei freie Strophen anschliessen, das 50. auf S. 515 f., das 64. auf S. 534 f., das 67. auf S. 537 f., das 69. auf S. 539 f., das 71. auf S. 541 f. und das 72. auf S. 543 f. — Besonders künstlich angelegt sind die einander ergänzenden Lieder 4 und 5 auf S. 608 ff. Sie bieten, entsprechend dem 119. Psalm, ein achtfaches Alphabet, allein im ersten Liede mit Ueberspringung je eines Buchstaben, so dass die Strophen nach einander mit Olaf, Gimel, He u. s. w. beginnen (nur dass zum Schlusse Thav dennoch auf Schin folgt), während das zweite Lied die Ergänzung bringt und die Strophen mit Beth, Dolath, Waw u. s. w. folgen lässt.

Dieselbe Erscheinung wiederholt sich in den neuerdings von Bickell herausgegebenen Nisibenischen Liedern. Dort ist das sechste (S. 12 ff.) alphabetisch mit Wiederholung mehrerer Buchstaben, die einander ergänzenden Nummern 65 und 66 (S. 123 ff.), indem die erstere das Alphabet bis Resch einschliesslich enthält, nur dass Kof fehlt, hingegen Pe und Resch dreifach vorhanden ist, dann die

letztere Schin und Thav in reicher Anzahl hinzufügt. Auch Nr. 68 (S. 126 ff.) ist alphabetisch, und muss daher V. 25 ܘܠܝ st. ܠܝ gelesen werden, ebenso 69 (S. 128 f.), 70 (S. 130 f.), wo V. 59 sprachrichtig ܟܠܐ ܥܡܝ gelesen werden muss, und 74 (S. 138). Ebenso sind die zwei zusammengehörigen Lieder, welche Overbeck als 13. und 14. giebt (S. 342 ff.), alphabetisch, und kehren mehrere Buchstaben vielfach wieder.

Diese nun durch zahlreiche Beispiele unwiderleglich erhärtete Thatsache hat um so weniger Ueberraschendes, als die hebräische Bibel mit dem Beispiele vorangegangen war und das Syrische, welches vocalärmer als das Hebräische ist, die regelmässige Aufeinanderfolge der Consonanten um so deutlicher hören lässt und darin um so mehr einen künstlerischen Wohllaut empfinden konnte. Wenn wir daher wieder viele andere Lieder finden, welche ein blosses Bruchstück aus dem Alphabete darbieten, so ist sicher auch bei ihnen Dies nicht zufällig, sondern diese regelmässige Aufeinanderfolge ist absichtlich gewählt, nur hat entweder der Vfr. selbst das Alphabet nicht zu Ende geführt, oder es sind uns blos Bruchstücke von Liedern aufbewahrt, die ursprünglich ein ganzes Alphabet umfassten. So reicht das sechste polemische Lied in der römischen Ausgabe III S. 12 ff., das die alphabetische Folge, mit mehrfacher Wiederholung einzelner Buchstaben, bewahrt, lediglich bis Jod, dessgleichen das 26. (S. 44 ff.), das 32. (S. 57 ff.) bis Cheth, die sechste Fürbitte für die Todten (S. 232 f.) bis Khaf, die 21. (S. 269 f.) bis Lomad, indem Sain hergestellt werden muss durch die Berichtigung von ܦܝܠܘܣܘܦܐ in ܐܣܘܦܐ und Teth durch die von ܛܘܒܝ in ܝܛܒܐ, die 23. (S. 271 ff.) bis Khaf, indem die letzte Strophe mit ܟܐܡܬܐ ohne Waw beginnen muss, die 27. (S. 276 f.) bis Jod, wo die sechste Strophe mit ܘܐܘܪܚܢ st. ܐܘܪܚ beginnen muss, die 44. (S. 300) bis Sain, während Gimel in der Mitte fehlt, die 53. (S. 311 ff.) bis Resch, worin ܡܣܪܐ die bezügliche Strophe ohne Waw eröffnet, auch die folgende Nr. 54 (S. 314 ff.) bis Pe mit mehrfachen Verdoppelungen, von denen einige der Berichtigung zu bedürfen scheinen, so das erste Lied über den freien Willen (S. 359 ff.) bis Khaf mit Wiederholungen, das im zweiten Liede (S. 362 ff.) vielleicht fortgesetzt wird mit noch mehreren Khaf und Lomad, denen sich einige freie Strophen anschliessen, so das neunte Busslied (S. 422 ff.), das zuerst ein vollständiges Alphabet, jedoch mit fehlendem Cheth, Lomad und Resch, dann ein neues Alphabe enthält, worin jedoch Waw, Sain, Khaf, Nun und Ain fehlen. — Auch das fünfte nisibenische Lied bei Bickell (S. 12 ff.) ist alphabetisch, schliesst jedoch mit Kof ab, ebenso das 50. (S. 100 f.) das mit Khaf schliesst.

Nunmehr werden wir auch in solchen Liedern, bei denen die Lücken noch stärker hervortreten, oder die die Reihe nicht einmal mit Olaf beginnen, das Walten desselben Gesetzes erkennen, wenn es auch nicht streng durchgeführt ist. So enthält das vierzehnte polemische Lied im dritten Bande der römischen Ausgabe (S. 29 f.) die Buchstaben Sain bis Nun, die zwei zusammengehörigen Lieder 66 und 67 (128 ff.) enthalten ein ganzes Alphabet, aber mit starken Lücken, die achte Fürbitte für Todte (S. 235 f.) enthält Olaf bis Nun mit Lücken, die 20. (S. 268) bis Sain mit solchen, der Anfang von 22 (S. 270) ist doch wohl sicher Olaf, Beth, Gimel, wenn es auch dann regellos fort geht, so enthält 26 (S. 276) Olaf bis Teth, worauf Lomad und Mem, 40 (S. 296 f.) Olaf bis He, dann Jod bis Lamed, der Anfang von 42 (S. 298 f.) [illegible], worauf einige regellose Strophen, ebenso 45 (S. 300 f.) Olaf bis Dolath, dann Cheth bis Jod und andere, auch 57 (S. 324) Olaf bis Dolath, dann zersprengte Buchstaben. Für solche und noch ähnlich wiederkehrende Erscheinungen bietet die einfachste Erklärung die Nummer 62 (S. 327), deren Anfang auch alphabetisch von Olaf bis Dolath geordnet ist, die aber dann regellos ist; von ihr aber wissen wir nunmehr, dass der erste Theil einem alphabetisch angeordneten nisibenischen Liede entnommen ist, während der Schluss einem andern entlehnt ist, das sich an diese Regel nicht bindet (vgl. Bickell, carmina Nisibena, Einl. S. 6). In diesem Sinne sind daher auch die bereits gegebenen Beispiele aufzufassen wie auch noch folgende, so wenn N. 65 (S. 332 f.) Teth bis Ain doppelt bietet (auch das erste Mal ist [illegible] ohne Beth am Anfange zu lesen), wenn das zehnte Busslied (S. 425 ff.) die Buchstaben bis Nun enthält, in der Mitte jedoch Sain und Teth fehlen, dann nur noch Schin und Thaw und dann regellose Strophen erscheinen, das 75. (S. 555 ff.) Olaf bis Waw enthält, worauf regellose folgen und Aehnliches. Und zwar kehrt diese Erscheinung — wenigstens ein Mal — auch in den von Bickell herausgegebenen nisibenischen Liedern wieder. Das elfte derselben (S. 18 f.) beginnt mit Mem und endet mit Schin, während einzelne der aufgenommenen Buchstaben sehr häufig als Strophenanfänge wiederholt werden!

Man ersieht aus diesen zahlreichen Beispielen, dass die alphabetische Reihenfolge eine bei Ephräm und wohl überhaupt bei den damaligen Syrern sehr beliebte Kunstform war, so dass sie dieselbe selbst dann als einen dichterischen Schmuck betrachteten, wenn sie auch nicht vollständig durchgeführt wurde und sich blos auf einen Theil des Alphabets beschränkt. Wenn wir daher in den ältesten jüdischen liturgischen Dichtungen, die noch des Reims entbehren, also von arabischen Mustern unabhängig sind, mit Vorliebe die alphabetische Strophenfolge angewendet sehen, so ist dies

allerdings, da schon die Bibel mit dem Beispiele vorangegangen, sehr natürlich; dennoch werden wir mit Recht das Muster vorzugsweise in dem herrschenden Geschmacke der Syrer finden, den sie nachahmten. Umsomehr als, wie wir sogleich sehen werden, die Juden auch da den Syrern gefolgt sind, wo die Bibel keine Beispiele bietet, die Syrer vielmehr, wie es scheint, sich diese Kunstform selbst ersonnen haben.

Ausser den Gedichten nämlich, deren Strophen nach dem Alphabete in seiner regelmässigen Folge geordnet sind, begegnen wir bei Ephräm einem Gedichte, dessen Strophen die umgekehrte Ordnung befolgen, d. h. mit Thaw beginnen und mit Olaf schliessen, und bei einer solchen auffälligen Thatsache, die nicht dem Zufalle ihre Entstehung verdanken kann, genügt ein einzelnes Beispiel vollkommen. Ein solches bietet das 28. Busslied in der römischen Ausgabe (Th. III S. 473 ff.), wo nach vorangegangenen vier freien Strophen mit ܐܚܝ ܕܡܠܟܘܬܐ ein regelmässiges Alphabet beginnt, nach dessen Beendigung mit Thaw (S. 474) wieder, ohne jedoch diesen Buchstaben zu wiederholen, mit Schin zurückgegangen wird, bis es mit Olaf zum Schlusse gelangt (S. 476), worauf sich dann noch einige freie Strophen anschliessen. Diese Kunstform kennt die Bibel nicht, und ich bezweifle sehr, ob die Syrer darin irgendwo ein Vorbild gefunden haben; sie scheinen darin originell zu sein, jedoch keinen häufigen Gebrauch davon gemacht zu haben. Gelehrige Schüler haben sie auch darin an den Juden gefunden, welche gleichfalls das s. g. תשרק neben dem אב anwenden, freilich gleichfalls jenes seltener als dieses. Das älteste „Thaschrak" in der jüdischen Liturgie dürfte sich im Anfange des Mussafgebetes für den Sabbath finden, welchen bereits Amram Gaon (im 9. Jahrh.) kennt, wo die einzelnen auf einander folgenden Worte, welche beginnen: תִּכַּנְתָּ (רִצִּיתָ) שַׁבָּת, so geordnet sind. Die späteren Paitanim wendeten diese Kunstform, meistens jedoch, wie bei Ephräm, im Anschlusse an ein vorausgegangenes angebrachtes Alphabet, hie und da an. Von den mit feinem Kunstsinn begabten und mehr arabischen Mustern folgenden Spaniern findet sich sicher dieses Verfahren äusserst selten angewandt, wenn es überhaupt unter ihnen vorkommen sollte; sie haben sogar, und wahrscheinlich wegen ihrer Künstlichkeit, die ganze Formel תכנת שבת, trotz ihrem Alter und trotz der für ihre Liturgie sonst massgebenden Autorität Amrams, vollständig beseitigt.

Das „Thaschrak" erweist sich, bei all seiner Künstlichkeit, doch als eine auf demselben Principe beruhende Weiterführung, als eine verschnörkelte Anwendung der alphabetischen Strophen. Ein ganz Anderes ist es mit noch einer andern ganz neuen Kunstform, für die, soviel ich weiss, die Syrer kaum Vorgänger gefunden haben dürften; der Ruhm, wenn es ein solcher ist, dieselbe zuerst eingeführt zu haben, kann ihnen wohl nicht streitig gemacht werden,

ich meine: die Anwendung des **Akrostichon** für den Namen des Verfassers. Griechen und Römer kannten zwar das Akrostichon als ein Spiel mit Worten, die sie unter scheinbarer Hülle hervorheben wollten; in späterer Zeit, auch unter uns wird es zuweilen angewandt, um den Namen dessen, **an welchen das Gedicht gerichtet oder dem es gewidmet ist**, an den Spitzen der Strophen erglänzen zu lassen. Dass jedoch der Dichter **seinen eignen Namen** an die Anfänge seiner Verszeilen setzt, dessen Buchstaben somit in gewissem Sinne zu den Grund- und Ecksteinen des Gedichtes macht, das ist, soviel mir bekannt, von den Syrern zuerst in Anwendung gebracht und haben sie darin, mit Ausnahme der jüdischen Paitanim, nur spärliche Nachahmung gefunden. Man hat, soviel ich weiss, bis jetzt auf diesen Umstand noch nicht geachtet, selbst die alten Biographen Ephräm's, welche seiner alphabetischen Dichtungen gedenken, geschweige die neueren, die auch diese übersehen, sprechen Nichts von Akrostichen; auch die Bearbeiter des jüdischen Piut haben nicht untersucht, woher die jüdischen liturgischen Dichter schon spätestens um die Mitte des neunten Jahrhunderts, doch wahrscheinlich schon früher, die Sitte sich in ihren Dichtungen akrostichontisch zu zeichnen, entlehnt haben. Und dennoch lehrt ein aufmerksamer Blick auf die Gedichte Ephräm's, dass er, wenn auch nicht gerade häufig, doch nicht selten seinen Namen auf solche Weise in ihnen hervortreten lässt. So hat das siebente polemische Gedicht in der römischen Ausgabe (Th. III S. 15) in den fünf ersten Strophen ganz unzweifelhaft an ihren Anfängen die Buchstaben ܐܦܪܝܡ, ebenso das 39. (S. 70 f.). Die unverkennbare Absicht, seinen Namen auszudrücken, legen mehrere auf einander folgende Gedichte von N. 49 an (S. 89 ff.) an den Tag. Das erste Gedicht hat die drei Buchstaben ܐܦܪ an der Spitze der Strophen, und zwar werden die zwei letztern Buchstaben mehrere Male wiederholt, das folgende Gedicht N. 50 ergänzt dann den Namen durch ܝܡ, wobei der letzte Buchstabe sehr oft wiederkehrt, was dann in den folgenden Gedichten bis N. 65 einschliesslich fortgesetzt wird, wo alle Strophen durchgehends mit Mem anfangen! Hier hört die Möglichkeit eines Zufalles völlig auf. Bickell's nisibenische Lieder nun bestätigen dieses Ergebniss. Das 12. dortige Lied (S. 20) bietet gleichfalls ܐܦܪܝܡ, wobei wiederum die Verdoppelung des Pe, Resch und Mem die Möglichkeit des Zufalls ausschliesst, und ebenso enthält ein fünfzehnstrophiges Gedicht in Overbeck's Ephraemi Syri ... aliorumque opera selecta (Oxonii 1865 S. 355 ff.) den Namen ܐܦܪܝܡ an der Spitze, wobei wieder der Umstand, dass Olaph zwei, Resch vier und Mem sieben Male wiederkehrt, einen um so stärkeren Beweis bietet. Das hat sicher der Herr Herausgeber übersehen,

wenn er im Index p. XXXVIII von diesem Liede sagt: Anonymi hymnus ad tonum hymnorum Ephraemi; es ist ohne Zweifel von Ephräm selbst, der seine Autorschaft durch die recht deutliche Einprägung seines Namens besiegeln wollte.

Wenn es nun feststeht, dass Ephräm bei einigen seiner Dichtungen seinen Namen als Akrostichon verwendete, so werden wir denselben auch in andern wiederfinden, wo er nicht so offen daliegt, entweder weil unsere Texte durch einige kleine Unrichtigkeiten ihn etwas verdecken oder Ephräm sich eine etwas abweichende Orthographie erlaubte. So werden wohl auch die fünf ersten Strophen des 40. Liedes gegen die Ketzer (röm. Ausg. II S. 529 ff.) den Namen ܐܦܪܝܡ enthalten und demnach die dritte Strophe nicht mit ܡܫܐܠܝܢ, sondern mit der folgenden Verszeile ܐܦ ܗܘ beginnen müssen. In einigen Liedern scheint Ephräm seinen Namen ܐܦܪܐܡ mit Olaf statt Jod gezeichnet zu haben, so am Anfange des 24. Liedes wider die Ketzer (II S. 491 ff.); auch das 29. polemische Gedicht (III S. 52 ff.) scheint ܐܦܪܐܡ an der Spitze zu tragen, wenn nämlich die Worte am Anfange der vierten Strophe versetzt werden und man statt ܡܫܬܐܠܐ ܡܫܝܚܐ ܐܦܪܝܡ den Vers mit dem dritten Worte beginnen lässt.

Wo die Thatsachen so nachdrücklich sprechen, bedarf es nun eigentlich keiner weitern Unterstützung, dennoch mag eine solche, um den Nachweis ausser allen Zweifel zu stellen, wie ich sie einer gütigen Mittheilung des Hn. Dr. W. Wright in London verdanke, hier noch folgen. Derselbe schreibt nämlich auf meine Anfrage in den betreffenden Punkten: „Alphabetisch geordnete Lieder kommen in sehr vielen Hss. vor; besonders häufig sind ܥܠ ܚܕ ܕܐܬܘܬܐ (s. Land, Anecdota p. 18 No. 17217). Z. B. in Add. 17141 (Bickell p. 2) findet man (fol. 18) ein ܡܕܪܫܐ ܕܡܫܬܥܝܢܘܬܐ mit der Bemerkung ܕܟܠ ܥܠ ܚܕ, ebendas. (fol. 19) ܬܘܒ ܕܢܫܐ ܟܠ ܣܘܓܝܬܐ ܕܟܠ ܡܕܪܫܐ ܕܟܠ ܥܠ ܚܕ, fol. 24 ܡܕܪܫܐ ܕܒܪ ܐܡܘܗܝ ܕܐܦܪܝܡ ܣܘܓܝܬܐ ܕܩܝܡܐ, fol. 25 ܣܘܓܝܬܐ ܐܚܪܬܐ; bei diesen beiden ܣܘܓܝܬܐ sind die Anfangsbuchstaben am Rande angemerkt. Noch einige alphabet. ܣܘܓܝܬܐ finden sich fol. 98 u. 99, wo die Namen der Buchstaben vollständig ausgeschrieben sind, z. B. ܥܠ ܐܠܦ. ܐܠܦ.

ܐܠܦ ܥܠ ܡܥܠܢܘܬܗ ܕܡܪܢ ܫܡܥ ܠܟܘܢ ܕܡܢܝܢ ܡܪܝܡܐ ܠܡܥܠ.

ܡܠܟܘܬܐ ܐܬܦܬܚܬ ܡܪܢܐ ܕܡܪܢ ܢܬܠܝ ܠܟܘܢ u. s. w. Die Hymnen in dieser Hs. werden dem Ephräm, Isaak von Antiochien

und Jakob von Sarug zugeschrieben. — Auf Akrosticha habe ich wenig geachtet. Solche kommen aber wirklich vor. Z. B. in Add. 17231 (datirt A. Gr. 1795 = A. D. 1484) fol. 199, wo das Akrostichon heisst [illegible], und in Add. 17232 (dat. A. Gr. 1521 = A. D. 1210) fol. 214: (sic) [illegible], nämlich Sa'îd (Johann) bar Sakuni, Bischof von Militene."

Sollten nun auch die von Hn. Dr. Wr. beigebrachten Akrosticha einer etwas spätern Zeit angehören, so muss doch ihr Gebrauch schon früher geherrscht haben, da wir sie hier schon in künstlicher Ausdehnung finden, der die einfache Namen-Einzeichnung vorangegangen sein muss. Zum Ueberflusse bezeugt der starke Gebrauch, welchen jüdische Paitanim von dieser Sitte machen, deren alt verbreitete Herrschaft; so zeichnen sich Jannai und Elasar ben Kalir, die spätestens in der ersten Hälfte des neunten Jahrhunderts gedichtet haben, regelmässig in ihren Dichtungen akrostichontisch. Die Anfänge der neuhebräischen liturgischen Dichtung sind, wie Luzzatto schon richtig erkannt hat, unter dem Einflusse syrischer Bildung in Palästina und Babylonien entstanden und haben die dortigen Dichtungsformen als Muster befolgt. Ist ja sogar der Gebrauch des Kunstausdruckes חרז für „in Verszeilen ordnen" dem Syrischen ܚܪܙ entlehnt, für welches diese Bedeutung nicht blos durch Bar-Bahlul bei Castellus bezeugt wird, sondern das sich auch bei Eusebius in der Theophanie (ed. Lee, Buch II c. 40 Z. 4 v. u.) so findet, während das Wort in diesem Sinne den Arabern gänzlich unbekannt ist.

Die Inschrift von Umm el Awamid I.

Von

Dr. A. Merx.

Die von Renan Journ. As. Sept. Oct. 1862 zuerst veröffentlichte und versuchsweise erklärte grössere Inschrift von Umm el Awamid ist meines Wissens bis jetzt ausser von Levy Phöniz. Stud. H. 3 noch keiner weitern öffentlichen Prüfung unterworfen worden, wie sie dies höchst beachtenswerthe Document in hohem Masse verdient, ich glaube daher nichts Ueberflüssiges zu thun, wenn ich einen Erklärungsversuch vorlege, der von dem Renans bedeutend abweicht, und dies um so weniger, als Renan seine eigne Uebersetzung eine theilweise hypothetische nennt. Levy ist auch nur in der 6. Zeile weiter gekommen, als sein Vorgänger.

Renan liest die Consonanten folgendermassen:

1 לארנ | לבעל | שמם | אש | נדר | עבדאלם
2 בנ | מתנ | בנ | עבדאלם | בנ | בעלשמר
3 [1])בפלג | לארבא | ית השער | ז | והדלהת
4 [2])אש | לם | עלת | בת | כלתי | בנתי | בשת 𐤛
5 לארנם𐤚𐤚𐤚 | [3])מלכם | 𐤛𐤚𐤚III שת | לעם
6 צר | לכנ | ילל | חמר | ושמ | נעם
7 תחת | פעם | ארני | בעל שמם
8 לעלם | יברכנ

Dies übersetzt Renan wie folgt:

1 Domino Baali coelorum. Votum quod fecit Abdelimus
2 Filius Mattanis, filii Abdelimi, filii Baalsamari
3 In (regione) Laodic(eae) portam hanc et valvas
4 Quae . . . . . domus . . . . . meae aedificavi anno . . L
5 XXX° Domin . . . Regum . . . XLIII° anno populi
6 Tyri ut si . . . . et nomen bonum
7 Sub pedibus Domini mei Baalis coelorum
8 In aeternum benedicat me

Diese lückenhafte lateinische Wiedergabe des phönizischen Textes wird alsdann französisch so paraphrasiert:

Au seigneur Baal des cieux. Voeu fait par Abdélim, fils de Mattan, fils d'Abdélim, fils de Baal Schamar, dans le district de Laodicée. J'ai construit cette porte et les battants qui sont à l'entrée de la cella de ma maison sépulcrale, l'an 280 des seigneurs rois, l'an 143 du peuple de Tyr, en signe de gloire, de louange et d'honneur, sous les pieds de Monseigneur Baal des cieux. Qu'il me bénisse dans l'éternité.

Indem wir die historischen Consequenzen, welche aus dieser Lesung hervorgehen sollen, ihrem Schicksale überlassen, prüfen wir lieber die Grundlagen der Entzifferung, und hier tritt uns eine Reihe von schweren Bedenken entgegen, die mit der dritten Zeile beginnen.

Betrachten wir zunächst die Zahlen der Inschrift, so wäre das Jahr 280 der Herren Könige[4]) gleich dem Jahre 143 einer tyrischen Aera. Offenbar nun kann die Aera derjenigen Könige, unter

---

1) Hier ist in Levy's Copie stark zu Gunsten dieser Lesart nachgeholfen.

2) Levy stimmt mit mir gegen die Lesung אש, für die Lesung אם.

3) Das מ in מלכים, meint Renan, sei von dem schliessenden ם in ארנים zu entnehmen, der phönikische Text hat es nicht.

4) Levy liest wenigstens correcter לארן מלכם, worunter er den ersten Seleuciden verstehen will „nur dass die Jahre vielleicht nach der Aera des Cyrus d. h. vom Jahre 538 vor Chr. zu rechnen waren“, Phön. Stud. II. 3. p. 35. Der Nachsatz widerlegt den Vordersatz, und mit der Aera לעם צר weiss auch Levy nichts anzufangen.

denen eine Stadt Laodicea existirt, keine andre sein, als die seleucidische von 311, und so kämen wir auf das Jahr 131 v. Chr. als dasjenige, in dem unsre Inschrift geschrieben ist. Hieraus aber ergiebt sich, wenn man das Jahr 143 der tyrischen Aera dazuzählt, als Anfangsjahr einer tyrischen Zeitrechnung 131+143=274, also ein Jahr, das später fällt als die seleucidische Aera, in die Regierungszeit des Antiochus I σωτήρ 280—262. Dass aber die Tyrier innerhalb dieser Zeit Veranlassung gehabt haben sollten, sich eine besondere Aera festzustellen, ist um so unwahrscheinlicher, als sie einerseits den Seleuciden unterworfen waren, andrerseits nach der Herstellung ihrer Autonomie im Herbst 126 v. Chr. eine neue Aera begannen, so dass man in einem Zwischenraum von 150 Jahren eine doppelte Veränderung der Zeitrechnung annehmen müsste. Hiermit fällt die ganze Lesung von Z. 4 und 5 in sich selbst zusammen. Abgesehen davon ist es aber auch bedenklich die Consonanten Z. 4 בשת=בשנת zu nehmen, denn wenn dies auch auf den Münzen von Marathus, Aradus etc. Gesen. Mon. Tab. 35, 36 unzweifelhaft ist, so erklärt es sich doch aus dem Bedürfniss den Raum zu sparen, was bei unsrer Inschrift nicht massgebend gewesen sein kann. Da vielmehr auf den palmyrenischen Inschriften, die jedenfalls viel später sind, als diejenige mit welcher wir es zu thun haben, überall deutlich שנת und im Plural שנין Ztschr. XVIII S. 110, wo Levy falsch שנה hat, zu lesen steht, so muss man die von Renan vorgeschlagne Deutung ebensowohl aus chronologischen wie aus sprachgeschichtlichen Rücksichten aufgeben.

Sprachwidrig in jeder Beziehung ist sodann auch Renans Annahme, der Levy folgt, die fünf letzten Zeichen Z. 3 הדלהת=הַדְּלָתוֹת die Flügelthür zu interpretieren, denn es ist nicht richtig, dass דְּלָהֹת se rattache très- bien à une forme דלה comme אֲמָהוֹת à אָמָה. Die in der von Renan angezogenen Stelle von Gesenius Lehrgebäude p. 603—4 (wiederholt Thesaurus p. 109) aufgeführten Fälle, in denen im Plural ein ה sich zeigt, ܐܒ pater ܐܒܗ̈ܬܐ, ܐܡܐ mater ܐܡܗ̈ܬܐ, ܫܡܐ nomen ܫܡܗ̈ܐ, ܐܝܕܐ manus ܐܝܕܗ̈ܬܐ, ܚܡܐ socer ܚܡܗ̈ܬܐ, ܚܛܗܐ peccatum pl. ܚܛܗ̈ܐ [1]) beruhen auf der Eigenthümlichkeit des Aramäischen, im Inlaute anstatt eines ܘ oder ܝ ein ܗ eintreten zu lassen. Die Wurzeln der angeführten Wörter, von denen ich übrigens ܐܝܕܗ̈ bis auf weiteres bezweifle, da ich es weder in einem Texte noch bei einem Originalgrammatiker gefunden habe, wie ich auch für ܫܡܗ̈ neben ܫܡܗ̈ܬܐ und ܫܡܗ̈ܐ

---

1) Dies ist d. Plural zu d. Sing. ܚܛܗܬܐ peccatum, wie ihn Ferrari und nach ihm Bernstein im Gloss. angegeben. D. Red.

keine Garantie übernehmen möchte, gehen ursprünglich auf ו und י aus, also אבי, ܚܡܝ, ܒܕܩ, ܬܡܘ, ܡܕܘܐ *Aq.* ܐܡܕܘܦ neben ܚܛܐ, mit Hamza, und von hier aus gesehen verhält sich der Uebergang von אֶבְרִין zu ܐܨܒܥܝ [1]), שְׁבִיִין zu ܡܨܒܥܝ etc. nicht anders als der von רוץ laufen zu ܪܗܛ und בוש sich schämen zu ܒܗܬܐ, das daher auch nicht mit arab. بَهِتَ nach Bernstein verglichen werden kann. Dasselbe findet Statt im Worte אָמָה von der Wurzel أَمَا fut. o, أَمُوَ, أَمِيَ serva facta est, wobei sich أَمَوَاتٌ zu ܐܡܗܬܐ und אַמָּהוֹת in völlig gesetzmässiger Weise verhält. Ob אם, אמי neben أُمّ wirklich zu einer Wurzel אמם gehört oder vielleicht ebenfalls zu אמי, Magd sein, sofern sie nämlich ursprünglich die für einen Preis erworbene Dienerin des Vaters war, wage ich nicht zu entscheiden, eine uralte Umbildung des Stammes gehört aber nicht zu den Unmöglichkeiten und die aram. Pluralform ܐܡܗܬܐ scheint sie zu empfehlen. Mir ist wenigstens das Etymon wahrscheinlich. Das hier für das Aramäische aufgezeigte Gesetz der Wandlung von ו und י in ה kommt nun zwar vereinzelt auch in den Formen امهات und ابهات in Anwendung, ebenso אַמָּהוֹת aber eben nur vereinzelt, und sonach kann nicht ohne Weiteres רלהת = אמהת zugelassen werden, da das Phönikische als לשון כנען zunächst nach hebräischen und nicht nach aramäischen Normen zu betrachten ist. — Allein, mein Gegner wird sagen, du irrst, denn auch דלת geht auf die Wurzel דלי zurück, könnte also gerade nach deiner eignen Auseinandersetzung דלהת im Plural lauten. Doch auch diese Etymologie von דֶּלֶת kann ich nicht für begründet ansehn aus dem einfachen Grunde, weil es kein einziges überzeugendes Beispiel für diese Bildung gibt. Olshausen (Hebr. gramm. p. 278) drückt sich schon sehr vorsichtig über die femininale Ableitung durch ת von Wurzeln tertia ו und י aus, er sagt: Allem Anschein nach gehören hierher דֶּלֶת, זֶרֶת, קֶסֶת und קֶשֶׁת. Näher angesehn, glaube ich, gehören aber auch diese nicht hierher. Zuerst קסת im Sinne von Dintenfass Ez. 9, 2, 3, 11 lässt sich ohne Zweifel leichter mit ܩܡܛܪܐ [2]) arcens zusammenstel-

---

1) Das hebr. אֲבוֹת ist demnach nur eine Collectivform, pluralis fractus, aus 'abwatû = أَبَاةٌ aufgelöst.

2) Das Dintenfass wäre aber gross, denn aus einer Randbemerkung von Doepke zu Cast.-Mich. Lexicon ersehe ich, dass ein Modius 22 ܩܡܛܪܐ hat.

len, das gleich قِنِّينَة cantharus ist, da der Wechsel von ם und ת durch אַשְׁקָק Palm. der Bogenschätze neben קֶשֶׁת und קשט Ps. 60, 6; so wie durch קִיסְתָא mensura neben عُسقا feststeht, als mit קסט = قَشا; denn was hat schliesslich das قشا decorticavit mit in rotundam formam effinxit (Gesen. Thes. sub v. קֶסֶת) zu thun? Aber auch diese Combination ist keineswegs sicher, die Bedeutung Dintenfass finde ich zuerst bei Qimhi, dem der Beisatz קֶסֶת הַסֹּפֵר auf die Sprünge geholfen zu haben scheint, die alte Ueberlieferung gibt die Bedeutung Tafel, Schreibtafel von Sapphir(!) targ. פִּנְקַס סַפְרָא pes. ܦܢܟܐ ܕܣܦܪܐ oder Gürtel LXX ζώνη σαπφείρου. Mag sich's nun mit קֶסֶת verhalten, wie es will, so viel ist gewiss, dass es für die verlangte Derivationsform kein genügendes Zeugniss abgeben kann. Und was hat denn זֶרֶת die Spanne mit זרה ausstreuen zu thun? Der Bedeutung nach nichts, dem Etymon nach ebenfalls nichts, denn die syrische Form ܙܪܬܐ zwingt nach dem Gesetz der Verschiebung, nach welchem ܙ = ז = ز (wogegen ذ = ז = ܕ) im Arabischen eine Wurzel mit ز voraussetzen, nicht aber eine mit ذ, worauf זרה ausstreuen = ذرو führt. Dass aber die Wurzel زرا objurgavit in jedem Sinne unmöglich ist, so gut als ذرى, braucht nicht bemerkt zu werden. Lassen wir nun קרת neben قرية und ܩܪܝܬܐ und קִיר auf sich beruhen, als von bis jetzt undurchdringlicher Etymologie, die aber durchaus nicht sicher auf قرا hospitio excepit führt, sondern eher auf قرّ mansit aliquo loco, zu dem eine Nebenform قرى das Etymon zu قرية abgäbe, wogegen für קֶרֶת eine andre Nebenform وقر mit den nom. act. وَقْر und وُقُورة, die nach dem Qamus = جلس ist, anzunehmen wäre, so dass קרת einem zu erschliessenden قِرَة entspräche, so ist auch die Ableitung des Wortes דלת von דלה hoffnungslos. Und sie ist es nicht nur aus dem formellen Grunde, den wir bis jetzt besprochen haben, sondern auch aus dem materiellen, dass דלה wie دَلَا und ܕܠܐ nach dem erwiesenen Sprachgebrauch nur heraufziehen und herablassen heisst, nicht aber auch herunterhängen. Wie aber die Flügelthür mit dem herablassen zusammenhängen kann, vermag ich nicht einzusehen, denn ein דלת ist keine דלייה, so wenig als ein بَاب ein جِنَاب ist. Solche directe Gegensätze aber in eine phantastische Indifferenz

aufzulösen ist die Sache laxer etymologischer Grundsätze, die diesen ganzen Theil der Sprachwissenschaft nicht ohne Grund in Misscredit gebracht haben, und die fern gehalten werden müssen, wenn in dem so sehr verwachsenen Urwalde semitischer Etymologie ein Weg gebahnt werden soll.

Das richtige Etymon zu דלת kann nur in einem zu erschliessenden דלל gesucht werden, von dem es absteigt wie קֶרֶת von وَقَرَ; die Grundbedeutung dieser Wurzel ist rasch hin und her bewegen, arab. وَدَلَ, نَدَلَ den Milchschlauch beim Bereiten der Butter schütteln, das der Qamûs durch مَخَضَ vehementer commovit erklärt, und die Thür ist von der Drehung benannt, wie valva von volvo und wie مِصْرَاعٌ von صرع prostravit, das neben صرف vertit auch auf die Grundbedeutung der raschen Bewegung hinauskommt.

Ist nun דלת nach der Form لِدَةٌ לֵדָה zu erklären, so ist es weiter unleugbar, dass in Wörtern dieser Art, das Sprachgefühl frühzeitig irre geleitet das feminine ת als zur Wurzel gehörig betrachtet hat, so ist von עֵת = עֶדֶת plur. עִתּוֹת, von קֶשֶׁת (Wrz. יקשׁ) plur. קְשָׁתוֹת, ähnlich von שֹׁקֶת plur. שְׁקָתוֹת, חֲנִית plur. חֲנִיתוֹת gebildet, mit Hineinziehung des fem. ת in die Wortform, die auch im Aethiopischen gewöhnlich ist (Dillmann Gram. p. 234), so endlich auch דְּלָתוֹת, dem nach allem, was wir bisher erörtert, kein דְּלָתוֹת entsprechen kann.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu unserer Inschrift zurück, so ist in Z. 4 die Schreibung לפ, was Renan als לְפִי fasst, wenig wahrscheinlich, da in בְּנֵתִי das auslautende i geschrieben ist, um so eher also in einem einsilbigen Worte ausgedrückt sein würde, und wenn in der Grabschrift des Eschmunazar כ = כי ist, so könnte diese Schreibung nicht leicht in einem Denkmal angenommen werden, das nach Renan in das 2te Jahrhundert fallen müsste. עֲלֵית = עַלִּית in Z. 4 ist an sich wohl möglich, wird für uns aber durch andere Theilung verschwinden, בת כלתי mit Vergleichung von בֵּית כֶּלֶא Gefängniss als Grabkammer zu deuten, scheint mir kühn. Levy combiniert es mit חלת Sarcophag, kaum glücklicher. Betrachten wir endlich die ganze Construction יִת שַׁעַר זֶה וְהַדְּלָתֹת אֲשׁ לְפִי בֵּית כל(א)תי בָּנִיתִי dies Thor und die Doppelthür, welche an dem Eingang meiner Grabzelle, habe ich gebaut, so leuchtet ein, dass בָּנֵת kein geeignetes Wort neben Thor und Thüren ist. Ueberdies ist die bekannte phönikische Form des Accusativzeichens אית und nicht ית, man müsste also aus dem angeblichen לְאַרְבָּא, denn die Münzen haben ein א am Schlusse, wie Z. 5 vor dem מלכם das א doppelt nehmen, was in beiden Fällen angesichts der sorg-

samen Schrift unglaublich. Wie schliesslich mit dem פלג = ܦܠܓܐ φάλαγξ = District fertig zu werden ist, da es hebräisch Fluss und syrisch Theil, Hälfte heisst, ist mir ebenso undeutlich, wie ich nicht begreifen kann, was bei der Auffassung von תחת פעמי ארני' als sous les pieds de Monseigneur für eine Religionsvorstellung zu Grunde gelegen haben soll. Levy begnügt sich mit פלג, wogegen er תחת הפעם „wegen dieses Mal" = עתה הפעם Gen. 29, 34 als nunmehr fassen will.

Nach dieser weitläufigen Erörterung der Punkte, in denen Renan das Rechte verfehlt zu haben scheint, fasse ich mich mit meiner eignen Erklärung kurz. Ich gebe eine Umschrift, und interlinear einen vocalisirten Text, Uebersetzung und wenige Bemerkungen dazu; jeweniger Commentar eine Inschriftenentzifferung gebraucht, je einfacher sie auf den ersten Blick ist, um so grössere Wahrscheinlichkeit hat sie.

I. Text und hebräische Umschreibung:

לארן לבעל שמם אש נדר עבדאלם	1	I.
לְאָרוֹן לְבַעַל שָׁמַיִם : אֲשֶׁר נָדַר עֶבֶד אֵלִים	1	
בן מתן בן עבדאלם בן בעלשמר	2	II.
בֶּן מַתָּן בֶּן עֶבֶד אֵלִים בֶּן בַּעַל שֹׁמֵר	2	
בן לגנא דן אית השער ו והדל דת	3	III.
בן לגנא(?) : דָּן אֶת־הַשַּׁעַר זֶה וְהַדַּל הַתְּאֹם	3	
אם לבעלת בתכלתי בנתי במת · 3Ɣ	4	IV.
·· לבעלת : בְּתַכְלִיתִי בָּנִיתִי בָּמוֹת קכ	4	
333 לארן מלכם ·· Ɣ33III שת לעם	5	V.
כבך לְאָרוֹן מַלְכָּם רלכבג שִׁית לָעָם	5	
צר לכני לי לזכר ושם נעם	6	VI.
צר לְכוֹנִי לִי לְזֵכֶר וְשֵׁם נְעִים	6	
תחת פעם אבני בעל שמם	7	VII.
תַּחַת פַּעַם אֲבָנַי : בַּעַל שָׁמַיִם	7	
לעלם יברכן	8	VIII.
לְעוֹלָם יְבָרְכֵנִי :	8	

II Uebersetzung.

1. Dem Herrn dem Baal des Himmels. Der es gewidmet hat (ist) Abdelim
2. Der Sohn des Mattan, des Sohnes des Abdelim, des Sohnes des Baalšomer,
3. Des Sohnes des Lagâna (?). Er hat bestimmt dieses Thor und den Doppelvorhang
4. Für die Baaltis. Ich habe auf meine Gesammtkosten erbaut Bamoth 120 +

5. 60 = 180 dem Herrn Milkom, (und) 243 Cisternen dem Volke
6. von Tyrus, damit es sei für mich zur Erinnerung und zum angenehmen Namen
7. Für (die Heilung des) Beines meines Vaters. Baal des Himmels
8. Mag in Ewigkeit mich segnen.

III Bemerkungen.

Z. 1—2 fasse und ergänze ich wie Renan nach dem Vorbild von Melit. 1.

Z. 3. Die beiden ersten Consonanten liest Renan בפ, auf seiner Copie ist indessen das ב nicht leserlich da. Nach dem sechsten Zeichen ist deutlich eine die Worte trennende Lücke, es sind also die ersten 6 Zeichen von den folgenden דך oder wie ich lesen zu müssen glaube דן, zu trennen, wodurch die Lesung בפלג לארבא von selbst wegfällt. Muss aber in דך oder דן ein eignes Wort gesucht werden, so bleibt für die Consonanten 3—6 לבנא oder לבנא übrig, worin man nur einen Eigennamen suchen kann, der dann natürlich ein בן vor sich fordert. Dies auslautende א ist wie in פתחא Ztsch. XX, p. 484, etymologisch lässt sich [illegible] vergleichen und der Name etwa als Küfer deuten. Der Form nach scheint er aramäisch. Der fragliche Name stellt sich vorläufig dem Lacumaces Liv. 29, 29 zur Seite, wo die Codices über die richtige Lesart schwanken und Lacumazen, Leumazen, Lechumazen, Demazen, Latumaren, Tachummazen, Leutumacen, Lenchimazen bieten.

Da wie oben bemerkt בָּנִתִי kein passendes Verbum für die Herstellung eines Doppelvorhangs ist, so haben wir ein besondres Prädikat für den ersten Satz zu erwarten, das nur in den Consonanten דך oder דן stecken kann. Die Wurzel דכך gibt keinen passenden Sinn, es bleibt also nur übrig דָּן von דין constituit zu lesen, auch ist dies paläographisch statthaft, denn das ך Z. 6, 4 hat in seinem obern Haken ך eine andre Form als unser Zeichen, dessen obere Linie dem נ in בן עבד אלם Z. 2 gleichkommt; den zweiten Strich muss ich nach Renan's Copie für eine Beschädigung des Steines halten. Endlich ist die Satzfügung beachtenswerth; wie Z. 2 mit אש נדר die 3. Pers. beginnt, so setzt sie sich hier fort „er hat bestimmt“, wogegen im 2. Satze בָּנִתִי die erste Person herrscht. Solch Personenwechsel ist aber gewöhnlich, vgl. Melit. 1. lin. 2. אש נָדַר עַבְדְּךָ עַבְדאֹסר וְאָחִי qui vovit (est) servus tuus Abdosiris et frater meus statt ejus, das gleiche findet sich in griechischen Inschriften, und die Grabschrift Eschmunazars gebraucht im 1. Abschnitt die dritte Person um sofort in die erste überzugehn: בירח בל וגו׳ דבר מַלְךְ אֶשְׁמֻנְעֶזֶר מֶלֶךְ צדנם לאמר: נִגְזַלְתִּי. Dass die zahlreichen Personenwechsel im A. T. ein Pendant bilden, braucht nicht bemerkt zu werden.

Im Folgenden bedarf es für דַּל תְּהֹאם nur der Hinweisung auf דַּל שְׂפָתָי Psalm 141, 3 wörtlich der Vorhang der Lippen, wo die Lippen einer Decke verglichen werden, wie im *ἕρκος ὀδόντων* die Zähne einem Zaun. Die Wurzel ist דלל herabhängen, wovon דַּלָּה der Trumm Jes. 38, 12 und das Haargehänge Cant. 7, 6 דַּלַּת רֹאשֵׁךְ כָּאַרְגָּמָן, wobei aus der Vergleichung mit ארגמן hervorgeht, dass man unter דלה eine Decke von Zeug zu verstehen hat, mit der das volle Haar metaphorisch bezeichnet wird. — Was תְּהֹאם anbelangt, so ist dies nach Exod. 26, 24; 36, 29 ein Ausdruck, der im Bauwesen geläufig war und für symmetrisch oder doppelt angebrachte Dinge diente. Es sollen l. l. an zwei Seiten des Bundeszeltes Ecken מְקֻצָּעֹת aus je zwei Brettern gemacht werden, und diese Bretter (lege תאמ´) יִהְיוּ תֹאֲמִים מִלְּמַטָּה וְיַחְדָּו יִהְיוּ תַמִּים עַל רֹאשׁוֹ LXX *ἔσται ἐξ ἴσου κάτωθεν κατὰ τὸ αὐτὸ ἔσονται ἴσοι ἐκ τῶν κεφαλῶν.* Hiernach hat תאם den Sinn paarig, gleich symmetrisch, und unter dem דל תהאם der Inschrift haben wir uns einen Vorhang aus zwei Teppichen zu denken, die in der Mitte der Thüre zusammenstossen und beim Durchgehen auseinandergeschoben werden können. Ein Vorhang dieser Art kann aber nur innerhalb des Hauses verwendet werden, er ist von dem Thore verschieden, und unter שַׁעַר ist keineswegs ein Thorbogen zu denken, sondern die Thorflügel selbst, neben denen kein Vorhang mehr Platz hatte. Das drückt denn auch die Construction der Stelle genau aus, denn Abdelim schreibt אֵית הַשַּׁעַר זֶה, dies Thor, was jeder mit Augen sieht, aber nicht והדל זה התהאם und dies Gehänge, sondern ohne זה mit blossem Artikel, den (wohlbekannten, brillanten) Vorhang.

Vorhang und Thor hat Abdelim לְפַעֲלַת בת geliefert, für den Bau eines Tempels. פעלה hebr. das Thun ist hier in einer leicht modificirten Bedeutung gebraucht, die wohl Niemand beanstanden wird, da das Wort phönikisch einfach machen heisst. Aber warum steht nicht הבת des Tempels? Schon Munk hat hierauf geantwortet: les Phéniciens sont moins prodigues de l'Article, hebräisch würde man in diesem Falle den Artikel zu ergänzen haben.

Mit Z. 4 beginnt der zweite Satz, in welchem der Schreiber berichtet, dass er andre Werke auch gänzlich aus seinen Mitteln hergestellt habe, während er zum Tempelbau nur beigetragen habe. Die Rede beginnt mit einem Hendiadyoin כִּלִּיתִי בָּנִיתִי ich habe vollendet, ich habe gebaut, was soviel ist als, ich habe vollständig erbaut; und es ist eine auffallend schlagende Bestätigung des rein hebräischen Charakters des Phönizischen, dass gerade כִּלָּה so verwendet wird, da dies auch im A. T. gewöhnlich ist. כִּלָּה לִשְׁתּוֹת לאכל Gen. 24, 9; 43, 2 aufessen, austrinken, כלה לדבר ausreden Gen. 24, 15. Ueber die Auffassung der Uebers., die ich vorziehe, vgl. Nachtrag.

Von den בָּמוֹת gebraucht die Inschrift בנה wie das A. T. 1 Kön. 11, 7; 2 Chron. 33, 3; 2 Kng. 17, 9, denn auf den Bamoth standen Gebäude, daher בָּתֵּי בָמוֹת 2 Kng. 23, 19, die verbrannt werden konnten, שָׂרַף, deutlich redet 2 Kng. 23, 15 von einem מזבח

אשר בבית אל הבמה. Die einzelne במה war einem bestimmten Gotte geweiht, daher במות בעל Num. 22, 41, und Salomo baut eine Bama dem Kemosch, dem Moabitischen Götzen und dem Molek, dem Greuel der Ammoniter. Unser Abdelim widmete seine Bamoth dem Adon Milkom 2 Kng. 23, 13, Jer. 49, 1, 3 LXX, ps., der, so bekannt er sonst ist, hier zum ersten Male auf einem Monument als Göttername gefunden wird. Sonst ist er als Personenname in dem Siegel Levy Phön. Stud. II. 2 p. 31 לחמכאל בר מלכם vorhanden. Unter den במות selbst haben wir uns eine aus Steinen gemachte Erhöhung zu denken, aus der sich später natürlich eine kunstgerechte Substruction entwickelte, auf dieser Erhöhung stand das בית, so kann das gleiche Wort נתץ, das für die Zerstörung des Altars, der aus Steinen gebaut war Exod. 20, 22, gebraucht wird, 2 Kng. 23, 15 auch von der Zerstörung einer במה gebraucht werden.

Wenn wir die Zahlzeichen vorläufig auf sich beruhen lassen, so müssen wir es doch der guten Laune des Abdelim danken, dass er uns bei dieser Gelegenheit den Beweis geliefert hat, dass die Construction der Nomina und Zahlwörter im Phönizischen dieselbe ist, wie im Hebräischen; wenn das Nomen nachsteht, so wird es im Accus. Singular gesetzt, daher die Form במת III[Phoenician], woraus zu schliessen ist, dass wenn es voransteht der Plural zu denken ist, also [Phoenician] בָּמֹת punktirt werden muss. So sagt man hebräisch אַרְבָּעִים וּשְׁתַּיִם עִיר Num. 35, 6 zwei und vierzig Städte, dagegen aber עָרִים עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם Jos. 19, 30, der aramäische Sprachgebrauch setzt das voranstehende Nomen in den stat. determinatus (emphat.), das nachstehende in den indeterm. (abs.), was kein andrer Dialect nachmachen kann, worin aber der tiefste Unterschied beider Status seinen vollen Ausdruck erlangt. Beispiele dieser Art sind Warnungstafeln gegen die Annahme von Aramaismen im Phönikischen, die Niemand ungestraft verachten darf.

Zu Z. 5 bedarf es nur für שח = שִׁיחָה einer Bemerkung; das Wort stellt sich von selbst zusammen mit Jer. 18, 22 כָּרוּ שִׁיחָה לְלָכְדֵנִי sie graben eine Grube mich zu fangen, vgl. Ps. 57, 7. 119, 85. Das hebr. Femininum verhält sich zum phönik. Masculinum wie oben דל zu דָּלֶת. Während im Hebräischen das Wort eine Fallgrube bezeichnet, kann es im Phönikischen, wie es aus dem Verbum שוח hervorgeht, nur eine ausgemauerte Cisterne bedeuten; Fallgruben wird Abdelim nicht gerade dem עם צר gemacht haben.

Z. 6. Höchst bemerkenswerth ist die Form לכני, von dem bekannten phönikischen כֻּן = כון. Da das י nach dem Zusammenhange kein Suffix sein kann, so ist es dieselbe Bezeichnung des auslautenden Genitivvocales, die auch im Hebräischen ab und zu erhalten ist. Im Hebräischen zeigt es sich häufig vor Präpositionen, z. B. Thren. 1, 1 רַבָּתִי בַגּוֹיִם שָׂרָתִי בַּמְּדִינוֹת, Ps. 113, 5 הַמַּגְבִּיהִי לָשָׁבֶת u. s. w. und auch am Infinitiv לְהוֹשִׁיבִי עִם נְדִיבִים Ps. 113, 8,

beides tritt in unserer Stelle ein לִבְנַי לִי = hebr. לְדֹרוֹת לִי. Die Lesart סכר = זכר ist von Levy durch Vergleichung von Ath. I erhärtet. Dass נעים mit שם verbunden auch hebräisch ist, zeigt Ps. 135, 3 זַמְּרוּ לִשְׁמוֹ כִּי נָעִים. Die Theilung der Zeile hat wesentlich schon Levy gefunden.

Z. 7 liest Renan ארני, wo ich אבני vorziehe wegen des geschweiften Schaftes des 𐤁. Da nach Z. 1 die ganze Inschrift die einer Votivtafel ist, so liegt es nahe in dem תחת פעם die Veranlassung des Gelübdes zu suchen, also תחת als „für" zu nehmen, wobei der volle Ausdruck wäre תַּחַת אֲשֶׁר יִרָפֵא פַּעַם; פעם in der Bedeutung Bein ist aus der Marseiller Inschrift Z. 8 bekannt; ob Plural oder Singular zu denken ist, lässt sich nicht entscheiden.

Bedenken erregt mir אבני; da es nach constanter phönikischer Schreibweise nicht für أَبْنِي genommen werden kann, so schlage ich die Lesung אֲבִינִי vor, wobei ich zugebe, dass die Suffixform ני im Nomen ganz vereinzelt ist. Videant alii. Uebrigens nimmt Munk selbst in einer Form קצתנם ein נ epentheticum an = קְצָתָם Eschmunaz. Z. 9. 10, wogegen das dort vorkommende בנם, das von Munk als בם gedeutet ist, sich leichter durch בִּינָם löst. — Die letzten Worte der Inschrift bedürfen keines Commentars.

Was schliesslich die Zahlzeichen betrifft, so kann über ʒ = 20 kein vernünftiger Zweifel bestehen, die capitolinische palmyrenische Inschrift hat dafür), die übrigen Palmyrenen 3, die ältern phönikischen Formen sind ϟ, Λ, H, N, am nächsten kommt unser Zeichen der palmyrenischen Form. Da über die Einer ebenfalls kein Zweifel sein kann, und da wir in der zweiten Zahl ʒʒʒʒ = 80 haben, also sehen, dass wie in den bekannten Zahlen Ges. Mon. p. 85 f. die Zehner durch Addition von 20 und 10 gebildet wurden, so bleibt für ⅀· nur der Werth 100 übrig. In den Hunderten aber pflegte man die bestimmenden Einer vorzustellen, also ID|| = 200, ⌒ϟϟ⌒| = 150 (Mass. Z. 6), da hier nur ein Einer vorsteht, so ist ʒʒʒʒ⅀· בשת = 180, aber שת||| ʒʒ⅀·· = 243. Uebrigens stimmt das Zeichen für Hundert nahe mit dem der capitol. Inschrift ⌐7, noch näher mit dem der syrischen Mss. bei Land Anecd. syr. Tab. XXV, und geht deutlich auf die altphönikische Form ⅃| oder ⌒| zurück, die ihrerseits mit der hieroglyphischen Figur 𓍢 = 100 identisch ist, wie eine Vergleichung der ganzen Systeme lehrt. Vgl. meine Gramm. syr. p. 17.

Ziehen wir unsere Resultate, so bestätigt diese Inschrift wieder aufs Neue, dass Phönikisch und Hebräisch so gut wie identisch

waren, namentlich ersehen wir das aus der Syntax der Zahlwörter. Neue Vermehrungen unserer Wortkenntniss sind במה die Cultusstätte, דין bestimmen, לה Vorhang, כלה vollenden, מלכם der Gott Milkom, נעים lieblich, מפלת(?) das Werk, שיח die Cisterne, תחת im Sinne von pro wie hebr. שן תחת שן etc. Exod. 21, 23 f. Hiermit kann Levy sein Lexicon bereichern.

Sachlich belehrt uns das kurze Document über den Gebrauch, freiwillig zu heiligen Bauten Theile beizutragen, so wie darüber, dass die Gelübde bei Krankheiten sich auch auf gemeinnützige Gegenstände wie Cisternen und Cultusstellen erstreckten. Sie beweist endlich den grossen Reichthum der tyrischen Bürger, unter denen ein einzelner so grossartige Stiftungen machen konnte, ähnlich wie jener Palmyrener ἀγορανομήσας die Caravanenkosten aus seiner Tasche (ܡܢ ܟܝܣܗ) bezahlte. — Die Inschrift in seleucidische Zeit zu rücken liegt kein Grund vor, aus der Schriftform ihr Zeitalter zu bestimmen, getraue ich mich nicht, und viele Andere werden davor ebenfalls Scheu haben.

Wie aber kam die Inschrift nach Umm el Awamid? Jedenfalls auf die natürlichste Weise. Umm el Awamid ist nicht fern von Tyrus, eine reiche Handelsstadt thut auch etwas für ihre Umgebung, wie natürlich also, dass Abdelim den Tempel in der Nähe von Tyrus verschönern half, und dass er, um sich זכר ושם נעים zu machen, auf dem Gedenkstein am Tempel bemerkte, was er hier und anderwärts in Folge eines Gelübdes gethan habe. Das wird man dem reichen Herrn für so viele Geldopfer zu Gute halten.

Nachtrag. Bei wiederholter Ueberlegung scheint mir, dass für לפעלת בת בלתי Z. 4 besser zu lesen ist לְבְמִלַּת בְּתַכְלִתִי, denn der Artikel in בת dürfte nicht fehlen, und man erwartet zu erfahren, welchem Gotte die Widmung galt. בתכלתי in perfectione mea heisst dann ganz auf meine Kosten. So habe ich es (gegen die Erklärung) noch nachträglich in die Uebers. aufnehmen können.

Jüdische Begriffe und Worte innerhalb der syrischen Literatur.

Von

Rabb. **Dr. Geiger.**

In verwandten Dialekten kennzeichnet sich die Aufnahme von Begriffen und den dieselben bezeichnenden Ausdrücken aus dem einen in den andern vorzugsweise durch den Umstand, dass die betreffende Wortbildung gerade in der Bedeutung, welche sie zum Ausdrucke dieses Begriffes annimmt, keinen vollkommen entsprechenden Stamm im eigenen Dialekte nachweisen kann, während de-

selbe in dem andern nahe verwandten naturgemäss hervorgetreten. Es ist dann sicher, dass das fertige Wort mit seinem Begriffe eingewandert ist. Das ist dem Syrischen gewiss schon in alter Zeit von Seiten des Hebräischen, namentlich von dessen späterer Entwickelung, widerfahren; in das Syrische, ursprünglich die Sprache eines heidnischen Volkes, drangen jüdische wie später christliche Elemente ein und diese haben neue Begriffe wie Ausdrücke mit hineingetragen. Allein wir haben keine vorjüdischen Denkmale des Aramäismus; die Uebersetzung der hebräischen Bibel ist das älteste uns aufbewahrte syrische Schriftstück, und sie giebt nicht blos ein jüdisches Buch wieder, sondern sie fasst es auch vollkommen nach damals herrschenden jüdischen Anschauungen auf. Bei dem massgebenden Einflusse nun, den die Peschito für das ganze weitere syrische Schriftthum gewann, haben sich viele sicher von ihr zuerst und in einem von den frühern abweichenden Sinne gebrauchte Ausdrücke in der Sprache eingebürgert, auch wohl zahlreiche Schösslinge getragen, so dass ihre ursprüngliche Fremdheit nicht mit solcher Bestimmtheit nachzuweisen ist. Es fehlt auch hier freilich nicht an Kriterien, wonach die Einwanderung der Begriffe und Worte, die Umgestaltung der Bedeutungen aufgezeigt werden kann, dennoch unterliegt die Combination dann immer noch dem anzweifelnden Widerspruche.

Weit grössere Sicherheit bietet sich uns dar, wenn derartige Ausdrücke eine Zeit lang von einflussreichen Schriftstellern gebraucht werden und dennoch das Bürgerrecht nicht gewinnen konnten, sich vielmehr später wieder verloren; hier wird die Aufnahme anderswoher fest verbürgt. Wenn demnach Ephräm Worte gebraucht, welche in dem Judenthume seiner Zeit und Gegend üblich waren, dieselben dem Syrischen mehr angepasst als entstammt sind und in der späteren Literatur nicht wiederkehren: so wird man ohne Bedenken zugeben, dass dieselben im Ideen- und Wortaustausche von den Juden entlehnt worden. Die geistige Bewegung war in den persischen Provinzen zur Zeit Ephräm's unter den Juden mächtig genug, und was in deren Schulen als Begriff und entsprechendes Wort, sei es als von früher überkommen, sei es als neu ausgeprägt, seine anerkannte Geltung hatte, erwarb sich auch unter den christlich syrischen Zeitgenossen Aufnahme, ohne jedoch zu einem solchen untrennbaren Eigenthume zu werden, dass es auch für alle Zeit sich erhalten hätte.

Es mögen im Folgenden einige derartige Worte vorgeführt werden, die zugleich in Betreff des durch sie ausgedrückten Begriffes Beachtung verdienen.

1. ܪܚܡܢܐ. Dieses Wortes bedient sich ausschliesslich Ephräm und zwar im Sinne von: barmherzig; er gebraucht es namentlich auch von Gott (vgl. Bickell, carmina Nisibena s. v. p. 65). ܪܚܡ heisst eigentlich im Syrischen: lieben, nicht wie im Hebräi-

sehen: sich erbarmen. Es findet sich zwar in den Bibelübersetzungen auch in diesem Sinn, fast häufiger jedoch wird ܚܣ gebraucht, das dem Syrischen in dieser Bedeutung eigenthümlich ist, und jedenfalls kommt ܪܚܡܢܐ nicht früher vor. Diese Form רַחֲמָן chald. רחמנא ist aber dem spätern Judenthume sehr geläufig, und namentlich bedient sich der babylonische Thalmud des Wortes ganz gewöhnlich für: Gott. Diese Bezeichnung Gottes als des „Barmherzigen" ist nun von den Juden zu den christlichen Syrern übergegangen, gerade wie auch Mohammed الرحمن aufgenommen hat, sei es dass er unmittelbar aus der jüdischen oder mittelbar aus der syrisch-christlichen Quelle geschöpft hat. Wie das Wort trotz dem Ansehen Efräm's sich nicht im Syrischen behaupten konnte, so hat es auch der noch grösseren Autorität des Koran widerstanden und von vorn herein unter den Arabern Widerspruch gefunden (vgl. Sprenger, das Leben und die Lehre des Mohammad I, S. 79. II, S. 198 ff.).

2. ܫܟܝܢܬܐ. Das Verbum שכן, dem Hebräer so geläufig, in der Bed.: wohnen, ist im Syrischen dafür weit weniger üblich; der Aramäer setzt dafür שרא. Von Gott gebrauchen es die biblischen Schriftsteller häufig: in der Mitte der von ihm Auserkornen weilen. Man fand diesen Ausdruck später als etwas zu stark sinnlich und milderte ihn dadurch, indem man dafür setzte: Gott lasse seinen Namen ruhen שכן שמו (vgl. m. Urschrift S. 322), eine Aenderung, die auch in den biblischen Chaldaismus Esra 6, 12 eindrang. Dieser Ausdruck ist jedoch in seiner ursprünglichen Gestalt als שְׁכַן wie in seiner Aenderung in Pael mit dem Zusatze von שְׁמֵהּ ein Eindringling aus dem Hebraismus in den bibl. Chaldaismus; der Syrer (wie auch das Thargum) setzt durchgehends dafür ܐܫܪܝ ܫܡܗ während Esra 6, 12 in seiner Uebersetzung eine Corruption verschiedener Wiedergaben sich findet. Im Judenthum nun bildete sich daraus der Begriff der שְׁכִינָה, worunter man sich einen sichtbaren Lichtausfluss der unsichtbaren Gottheit dachte, ähnlich wie כָּבוֹד in der Bibel und die Doxa bei den Alexandrinern. Begriff und Wort findet sich nun bei Ephräm (Bickell p. 67), und wiederum nur bei ihm, gerade wie سكينة im Koran (vgl. Sprenger III S. 251 Anm.).

3. ܩܰܕܶܫ und ܐܶܬܩܰܕܰܫ. Wenn die zwei bisher besprochenen Worte unmittelbare Beziehung auf Gott haben, so betrifft dieses dritte eines der wichtigsten sittlichen Lebensverhältnisse, die Ehe. Nur das Judenthum bildete von der Wurzel קָדַשׁ, heilig sein, das Piel: heiligen mit dem Sinne: ein Weib sich antrauen, sich ausschliesslich weihen. Man mag von den Formen, unter welchen das Judenthum die Schliessung der Ehe feststellt, urtheilen wie man

wolle: dieser Ausdruck, welchen das nachbiblische Judenthum für die Aneignung der Frau von Seiten des Mannes constant gebraucht, bezeichnet die Heiligkeit, welche dem ehelichen Bunde beigelegt wurde, auf das Entschiedenste. Ephräm kennt wiederum das Wort (Bickell p. 62), aber auch nur er!

4. ܐܡܘܪܐ. Wie dieses Wort, das seinem Stamm und seiner Form nach nichts anderes als „ein Sagender“ bedeuten kann, bei Ephräm (vgl. Bickell p. 37) im Sinne von studens, laborans, also: den Studien obliegend, gebraucht wird, begreift man auch erst, wenn man die Sitte in den damaligen jüdischen Lehrhäusern sich vergegenwärtigt, nach welcher das Wort zu dieser Bedeutung gelangte. Der Hauptlehrer hielt seinen Lehrvortrag, der aber durch einen mit lauter Stimme begabten jüngern Mann, der zugleich die Worte des Vortragenden dem Verständnisse des Publicums näher zu bringen hatte, wiederholt wurde; er war der Nachsagende, der אמורא, und das war dann die stehende Bezeichnung für den Lehrer der untergeordnetern Stufe (vgl. auch Levy im chald. Wörterbuche s. v.). In diesem Sinne nimmt Ephräm das Wort auf.

5. ܡܢܗ ܘܒܗ. Von diesem Schulausdrucke, der sich, wie es scheint, auch nur bei Ephräm und Zeitgenossen (vgl. ausser der bei Bickell p. 52 besprochenen Stelle noch carmina Nisibena 46, 179. 48, 103. 111. 55, 3. 61, 83. 75, 103 und den dem Eusebius zugeschriebenen Stern ed. Wright S. 13 Z. 16) findet, lässt sich allerdings nicht mit solcher Bestimmtheit behaupten, dass ihn die Syrer nicht selbst gebildet, sondern ihn von den Juden entlehnt haben. Doch dürfte dies wohl deshalb wahrscheinlich sein, weil er unähnlich der den Syrern gewöhnlichen Breite weit mehr den knappen Charakter der thalmudischen Schulausdrucke an sich trägt und weil er später nicht mehr vorkommt, daher auch seiner eigenthümlichen Bedeutung nach noch nicht ganz genau erklärt ist. In der thalmudischen Discussion wird oft aus der Combination verschiedener Lehraussprüche eine weitere Bestimmung erschlossen, so dass auch fernliegende Gegenstände mit in Betracht gezogen werden müssen. Dem gegenüber wird nun von einer Folgerung, die es nicht nöthig hat, dass zu ihrer Feststellung Entlegenes zu Hülfe gerufen wird, gesagt, sie folge מיניה וביה aus ihm und durch ihn, aus der Sache selbst ohne alle weitere Beihülfe. In diesem Sinne nun gebrauchen den Ausdruck auch die syrischen Kirchenväter.

Mit dieser kleinen Lese entlehnter Begriffe und Worte dürfte wohl die an der Spitze ausgesprochene Behauptung von dem zu einer Zeit ausgeübten Einflusse des Judenthums auf die syrische Anschauung belegt sein. Bei der noch herrschenden lexikalischen Unsicherheit im Syrischen muss man freilich darauf gefasst sein, dass die Angabe, ein Ausdruck finde sich ausschliesslich bei Ephräm und seinen Zeitgenossen, später widerlegt werden mag durch ein

sorgfältigeres Nachsuchen in der weiteren syrischen Literatur; doch haben die besprochenen Worte bis jetzt ihre Aufnahme lediglich nach Ephräm gefunden, und sind sie auch mir sonst nicht weiter aufgestossen.

Bei einem Worte möchte ich nur eine Vermuthung aufstellen. Ephräm gebraucht ܗܡܘܢ an einigen Stellen für die Unterwelt. Bickell (S. 42) vergleicht dafür das Hebr. הָמוֹן; allein dasselbe wird nirgends in diesem Sinne gebraucht. Dennoch scheint es von den Juden der damaligen Zeit so aufgefasst worden zu sein, obgleich mir in den Ueberresten ihrer Literatur keine Andeutung davon bekannt ist. Symmachus nämlich nimmt, wie ich in meiner Abhandlung über ihn (Jüd. Zeitschrift f. Wissenschaft und Leben I S. 57) darauf hingewiesen habe, zu Jes. 33, 3 das hebr. המון buchstäblich in seine Uebersetzung auf, d. h. er betrachtet es als Eigennamen. Ihm folgt Hieronymus insofern, als er bemerkt, die Hebräer verständen unter diesem Worte den Engel Gabriel, und so übersetzt er denn schlechtweg: angelus, was in der Vulgata beibehalten worden. Nun wüsste ich, wie gesagt, diese Andeutung des Symmachus — keine der sonstigen alten Uebersetzungen theilt sein Verfahren — und die Behauptung des Hieronymus sonst nicht aus der jüdischen Literatur zu belegen. Freilich behält auch das Tharg. das Wort bei, aber dasselbe thut es gleichfalls nicht blos Jes. 13, 3, sondern auch 16, 14, wo die Bedeutung sicher die der Menge ist. Auch wenn ein Thalmudist den folgenden Theil des Verses: vor Deiner Erhebung wurden die Völker zerstreut, dahin deutet, die Scharen des Sanherib hätten die heiligen Himmelsthiere (am Ezechiel'schen Gotteswagen) Loblieder singen hören und seien davon gestorben (Sanhedrin 95 b), so kann daraus noch nicht sicher geschlossen werden, dass er auch im vorangegangenen Theile die Stimme des המון als solche eines Engels aufgefasst habe, obgleich der Zusammenhang dann wohl die Deutung unterstützen würde, darunter den Todesengel zu verstehen. Jedoch wenn auch sonst kein Beleg vorliegt, Symmachus und Hieronymus genügen uns als Zeugen, dass man damals המון als einen Engel und zwar als einen die Frevler strafenden, dem Abgrund zuführenden betrachtete, und so ist es sehr wahrscheinlich, dass Ephräm diesen Namen von den Juden aufgenommen habe.

In diesen Zusammenhang gehört auch das in Bd. XX S. 462 f. besprochene ܐܪܒܘܢ (ܪܒܘܢܝ), nur datirt die Herübernahme des Wortes schon aus früherer Zeit, und hat es sich länger erhalten. Es ist aus dem Spāthebräischen רבון in dessen enger Bedeutung, als blos von dem Herrn der Welt gebraucht, zunächst in das Evangelium Johannis 20, 16 aufgenommen, wo die den auferstandenen Jesus wiedererkennende Maria Magdalena ihre ganze Verehrung mit diesem einen Worte ausdrückt, und ist mit diesem einen Worte schon wieder die eigenthümliche Stellung, welche dieses Evangelium Jesu beilegt, hinlänglich charakterisirt. Wir begeg-

nen dem Worte dann wieder in dem von Wright herausgegebenen Maria-Büchlein und der Chronik des Dionysius; eingebürgert hat sich das Wort jedoch nicht. Daher ist man auf den irrigen Gedanken gekommen, indem noch die Stellen aus der Chronik übersehen worden, das Wort als „Klein- oder Zärtlichkeitswort“ zu fassen, während es gerade im Gegentheile ein Wort der Verehrung ist, das ausschliesslich von Gott oder Christus gebraucht wird. Mit Ignorirung des Ursprungswortes רבון will nun der Urheber jener unrichtigen Auffassung dieselbe festhalten, indem er meint (G. g. A. N. 46 S. 1831), „dass man auch in der gemeinen deutschen Rede wohl vom „lieben Gotte“ spricht“. Wir überlassen getrost die Entscheidung den Sachkennern.

Frankfurt a. M. 25. Nov. 1866.

Nachtrag zu der Abhandlung über neuentdeckte kufische Bleisiegel.

Von

Dr. Stickel.

Als ich vor Jahresfrist in der Abhandlung über neu entdeckte kufische Bleisiegel (Bd. XX dsr. Ztschr.) die Hoffnung aussprach, dass bei Hamadan, dem Fundorte der beschriebenen Stücke, wohl auch noch andere Denkmäler dieser Art an das Licht kommen könnten, hätte ich nicht erwartet, schon jetzt, wenn auch in anderer Weise, meine Vermuthung erfüllt zu sehen. Es sollte sich auch hier die fast wundersame Wahrnehmung bestätigen, dass sobald sich die Forschung auf gewisse bis dahin vernachlässigte und im Dunkeln liegende wissenschaftliche Gegenstände richtet, diese auch, als ob ein Bann gelöst wäre, nun plötzlich zu Tage treten und oft an Orten, wo man sich dessen am wenigsten versehen hatte. So ist mir bald nach dem Erscheinen jenes Aufsatzes von Hrn. Karabaček in Wien folgende briefliche Mittheilung zugegangen, die eine dankenswerthe Erweiterung unserer Kenntniss von dem beregten Gegenstand bietet. Derselbe schreibt:

„Im vorletzten Hefte der D. M. G. hatten Sie bei Gelegenheit der Beschreibung mehrerer an das Grossherzgl. orient. Münzcabinet zu Jena übermittelter kufischer Bleisiegel S. 373 beispielsweise erwähnt, dass der Seldschuqen-Sultân Ghajath-ed-din Kaichosrû im Jahre 1241 n. Chr., als er um die Hand einer Verwandten des byzantinischen Kaisers warb, ein mit goldener Bulle versehenes Schreiben nach Konstantinopel sandte. Es gewährt mir ein besonderes Vergnügen, Ihnen eine Bleibulle des genannten Sultân's als geringen Nachtrag zu Ihrer — Arbeit — mitzutheilen. Die Aufschrift, welche auch auf einem zweiten noch in meiner Sammlung

befindlichen gleichen Stücke durch die Ausbreitung des Stempels über den Schrötling leider unvollständig ist, lautet:

السلطان الاعظ[م]
غياث الدنيا والد[ين]
[كيخسرو بن كيقباد]

Obwohl das Stück rücksichtlich der Legende ganz den Charakter der Geldprägen trägt, so weicht die Vorstellung der Rückseite von der sonst gewöhnlichen symbolischen Darstellung der Sonne im Rücken des Löwen auf den Silbermünzen dieses Sultân's gänzlich ab, und verleiht dadurch dem Siegel ein erhöhtes Interesse. Wenn — wie Abû-l-faradsch, Hist. Dyn. p. 319 berichtet — jene Darstellung auf den Münzen eine Huldigung Kaichosrû II für seine geliebte Gattin, die georgische Prinzessin, sein sollte, weil der Löwe als Zeichen der Stärke den Sultân und die Sonne als Sinnbild der Schönheit die Sultânin bedeute, beide zusammen aber auch die glückliche Constellation andeuteten, in welcher der Sultân geboren sei (was jedoch keineswegs mit den Berichten der Geschichte übereinstimmt): so bleibt die völlig neue Erscheinung von zwei mit dem Rücken einander zugekehrten und aufsteigenden Löwen unter dem Bilde der Sonne — wie das Siegel sie bietet — auffällig. Ich wage hier noch keine Deutung, erlaube mir aber als fast gleichzeitige Beispiele einer ähnlichen Darstellung auf jene Münzen des mit den Seldschuqen in freundschaftlichem Verkehr gestandenen König Leo II von Kilikien oder Armenien hinzuweisen, welche analog mit dem Bleisiegel — unter einem Kreuze, als dem christlichen Symbol — zwei von einander abgewandte aufsteigende Löwen zeigen."

Ich kann die Richtigkeit der Angaben des Hrn. Karabaček bestätigen, da mir das eine Stück, welches derselbe mit dankenswerther Liberalität dem hiesigen Grossherzgl. or. Münzcabinet verehrt hat, im Originale, und das andere in wohlgelungener photographischer Abbildung vorliegt. Die äussere Gestaltung anlangend, entspricht es den in meiner frühern Abhandlung beschriebenen vorerst darin, dass auch hier durch den Metallkörper eine Oeffnung für einen Fadendurchzug vorhanden ist, die den Gebrauch als Bulle beweist; dann durch die gleichen Einkerbungen beim Ausgange der Oeffnungen. Nur aber mit dem einen, unter No. 9. früher vorgeführten Siegel ist ihm die Beprägung beider Seiten gemeinsam. War ich bei jenem Stücke des hamadaner Fundes einzig durch den Schriftcharakter der ganz fragmentarischen Legenden und das Reiterbild auf der Rückseite darauf geführt worden, dasselbe von den Seldschuqen herzuleiten, so wird das nun durch dieses sicher selbiger Dynastie gehörige Siegel noch weiter bestätigt. Denn wir haben hier eben so wie dort, ausser der zweiseitigen Beprägung, auf der Rückseite auch ein Bild, und noch zieht sich um die Legende der

Vorderseite bei beiden Stücken eine geperlte Einfassung. Im Uebrigen kann es bei der Zuweisung jener No. 9. an die Seldschuqen Persiens auch jetzt noch bewenden, während die Exemplare des Hrn. Karabacek dem Seldschuqen-Sultâne Kleinasiens zugehören. Ich glaube noch bestimmter, sofern die Münzlegenden einen Schluss gestatten, unter den mehreren Prägestätten dieses Fürsten, Iconium (Qoniah), als den Ort bezeichnen zu können, von welchem diese hier neu auftauchenden zwei Siegel stammen. Denn wenn es an und für sich schon wahrscheinlich ist, dass die Erlasse, denen die Bullen angefügt waren, von der Residenz Kai Chosru's ausgingen, welche Iconium war, so zeugt hierfür noch die Graphik, der Schriftductus. Mir liegt eine beträchtliche Zahl Münzen dieses Fürsten vor. Denen von Siwas und Iconium ist zwar das Bild des Löwen, aber in nach rechts schreitender Stellung, mit dem vollen Sonnengesicht über dem Rücken, gemeinsam, die Schrift dagegen hat einen verschiedenen Charakter; auf den Prägen von Siwas, der zweiten Hauptstadt des Reichs, mehr einen gedrungenen, scharfkantigen, lapidarischen; auf denen von Iconium einen schlankeren, rundlichen, fliessenden, ganz so wie auf dem vorliegenden Siegel. — Wenn unsere beiden Exemplare also in Kleinasien ihren Ursprung hatten, so sind sie auf einem weiten Umwege bis zu uns gelangt. Denn wie Hr. Karabacek berichtet, erhielt sie der frühere Besitzer, Hr. General-Consul Huber in Kairo, von einem italienischen Reisenden, der sie aus Khorsabad, dem bekannten Dorfe bei Mossul, mitgebracht hatte, wo sie mit anderen, auch antiken Münzen gefunden wurden.

Ich kann mich der Vermuthung nicht entschlagen, dass dergleichen orientalische Siegel oder Bullen aus alter Zeit noch an manchen Orten in Europa verborgen ruhen. In den Archiven der Staaten, wie Spanien, Italien, Frankreich u. a., welche mit dem Oriente in mannichfachem politischem oder merkantilem Verkehre gewesen sind, können die darauf bezüglichen Documente nicht völlig verschwunden sein; gelänge es, dergleichen alte Siegel in grösserer Zahl an das Licht zu ziehen, so würde ein neuer Wissenschaftszweig entstehen, welcher, wie die von uns behandelten Stücke erweisen, nach verschiedenen Richtungen hin eine ergiebige Ausbeute gewähren würde. —

Wie wunderbar! Kaum habe ich vor wenigen Tagen die vorstehenden Zeilen niedergeschrieben, da erhalte ich von Hrn. D. Mordtmann die Nachricht, dass Hr. Reichsrath Subhi Bey in Konstantinopel eine Sammlung von ca. 500 — sage fünfhundert — byzantinischen Bleisiegeln erhalten hat, welche kürzlich dort gefunden worden sind. Hoffentlich werden wir nicht allzulange auf eine nähere Auskunft darüber und ob auch muhammedanische darunter befindlich sind, zu warten haben, da unser gelehrter und thätiger Herr College mit der Untersuchung betraut ist.

Jena.

Miscellen zur Topographie des alten Jerusalems. II.

Von

Kirchenrath Dr. Hitzig.

Wir kennen die Lage des Teiches, welchen Josephus (im Accus.) Amygdalon nennt (Jüd. Kr. V, 4, 11.): es ist der Patriarchenteich, der Teich Hiskia's; aber was besagt sein Name Amygdalon? Einer Mandel ähnelt seine Gestalt nicht; und wofern dort, was man nicht weiss, Mandelbäume standen, so würde der Genitiv: *Ἀμυγδαλῶν* oder *Ἀμυγδαλῆς* das Richtige sein. Zu ihm herüber blickten aus nächster Nähe südlich die drei Thürme der Königsburg; aus ihm ohne Zweifel holte man in den Hippikos das Wasser (a. a. O. 7, 3.): er wird wohl בְּרֵכַת־הַמִּגְדָּלִים oder הַמִּגְדָּל — geheissen haben; und Josephus hat wie auch anderwärts Anklang an das Griechische beliebt. Freilich sprach man zu jener Zeit in Palästina nicht mehr althebräisch, sondern einen syr. Dialekt. Inzwischen wird *εἰς σύνδεσμον ἀδικίας* Apg. 8, 23. wohl לְקֶשֶׁר שֶׁקֶר gelautet haben (vgl. Jes. 54, 8. בְּשֶׁצֶף קֶצֶף); auch דַּל מְנוּתָה Marc. 8, 10., zum Thurme מִגְדְּלָא gehörig, ist noch hebräisch; und ein ähnlicher Fall wird unmittelbar folgen. Es scheint: wie die alte Schrift sich auf den Münzen erhielt, so fristete die heilige Sprache sich in einzelnen Formeln, und blieb für öffentliche Namengebung neben dem Vulgär-Idiom im Gebrauche.

Dieses Namens Bedeutung verschlägt übrigens nichts; dagegen auf die Meinung von *κολυμβήθρα Στρουθίου* kurz vorher kann etwas ankommen. Es ist der jetzt sogenannte Bethesda beim sogenannten Stephansthor; aber dass er ein „Sperlingsteich" sei, will nicht einleuchten. Es gibt eine Stadt der Vögel, eine der Habichte, eine Insel der Habichte (Strab. 758. 817. 773.), ein Wasser *ἱεράκων* Jos. 19, 46., eine Stadt צִפֹּרִין; überall, wie recht, steht der Genitiv in der Mehrzahl: soll da unser Teich nach irgend einem einzelnen Sperling benannt sein? *Στρουθίον* bedeutet Seifenkraut, wie es der Walker zum Reinigen wollener Kleider brauchte, z. B. die shagarat el duweideh (s. Zschokke, Beitr. zur Topogr. der westl. Jordansau S. 16.); und nun stand gerade in dieser Gegend, im Nordosten der Stadt das Denkmal des Walkers (Joseph. a. a. O. 4, 2.). Dass hier am Teiche selbst solche Seifenpflanzen wuchsen, dünkt unwahrscheinlich. Der Teich hiess vermuthlich בְּרֵכַת הַבֹּרִית, indem בֹּרִית, Reinigung, Läuterung (Ez. 20, 37.), auch Reinigungsmittel, Potasche bedeutet; und Josephus hat übersetzt, so gut er konnte.

Diess ist also der Teich, an welchem der Walker die wollenen Obergewänder reinigte; somit aber liegt auch dort im Nordosten das Walkerfeld, und der „Bethesda" oder auch „Schafteich" ist und bleibt der obere Teich Jes. 7, 3., welcher aus dem obern Ausbruche

der Wasser Gihons bis dahin gespeist ward, dass Hiskia selbigen verstopfte und das Wasser westwärts hinableitete zur Davidsstadt (2 Chron. 32, 30. vgl. Sir. 48, 17). Wenn es wie Andern auch mir (zu Jes. a. a. O.) natürlich scheinen musste, das Denkmal des Walkers mit dem Walkerfelde in Verbindung zu bringen; so mochte dagegen Robinson (Neue Untersuchungen S. 129.) meinen, es sei gerade ebenso natürlich, sie nicht zu verbinden, — weil nämlich Jes. 36, 2. der Assyrer beim obern Teiche an der Strasse des Walkerfeldes Stand nimmt, und die *Ἀσσυρίων παρεμβολή* Jos. Jüd. Kr. V, 7, 3. 12, 2. offenbar auf das Nordwestviertel der Neustadt trifft (Robins. a. a. O. S. 131.) Indem er jedoch S. 130, N. 2. offen lässt, unter dem „Lager der Assyrier" zu Jerusalem das Lager Nebucadnezars oder eines andern assyrischen oder chaldäischen Heeres zu verstehn, wird sein Argument hinfällig; und es ist ihm entgangen, dass mit den Assyrern die Seleucidischen Syrer gemeint sein können (s. zu Ps. 83. in Einl.), diese bei dem selben Josephus Arch. XIII, 6, 7. als Assyrer wirklich aufgeführt sind. Ob Rabsake länger als auf die Dauer eines Tages, ob die assyrischen Feldherrn 2 Chron. 33, 11. überhaupt vor Jerusalem Lager schlugen, weiss Niemand. Hingegen lagerten die Syrer vermuthlich bei Jerusalem 1 Macc. 1, 20., belagerten die Stadt 1 Macc. 9, 3. — Arch. XIII, 6, 7. fällt um der sieben Lager willen für uns zur Seite —; und aus soviel späterer Zeit konnte Andenken und Name sich leichter erhalten haben, während von der ältern her das fünfzigjährige Exil Beides eher verwischte. Wenn schliesslich Robinson S. 127 ff. מוֹצָא für das Ende des Wasserlaufes statt für den Anfang zu halten scheint, so s. dgg. z. B. Ps. 107, 33.; und wenn er ihn selber in den Westen legt, so widerspricht dem die Stelle 2 Chron. direkt.

Ferner beharre ich nun auch auf meiner alten Behauptung, der „obere Teich" sei mit dem „alten Teiche" Jes. 22, 11. identisch. Nämlich das Becken, welches hier in den Tagen des Hiskia für die Wasser des alten Teiches gemacht wird, ist der Teich Hiskia's, in welchen er 2 Chron. 30, 32. die Wasser des obern מוֹצָא leitet. Ferner stand שַׁעַר הַיְשָׁנָה (Neh. 3, 13. 12, 39.) offenbar im Nordosten; und ich übersetze: das Thor des alten Teiches (s. die Beweisführung Theol. Stud. u. Kr. 1830. SS. 44. 45., zu Jes. S. 76. N.), gleichwie Ez. 8, 3.: das Thor des innern Vorhofes. Hupfeld (in dieser Zeitschrift XV, 231.) findet, der Ausdruck könne „natürlich" nicht das alte Thor bedeuten; die Ergänzung בְּרֵכָה aber verwirft er als wegen der Lage nicht passend und will vielmehr חוֹמָה ergänzt wissen. Indess „alter Teich" war ein wirklicher Begriff, ausgesprochen Jes. 22, 11. durch בְּרֵכָה הַיְשָׁנָה; von einer „alten Ringmauer" dgg. sagt das A. Test. kein Wörtchen. Hupfeld glaubt Neh. 3, 8.: sie liessen Jerus. bis zur breiten Mauer, für seine Meinung anführen zu dürfen. Nicht bloss kraft der Grammatik besagen die Worte unmöglich,

was H. zulässt, dass die Chaldäer oder früher die Israeliten die Stadt d. i. die Mauer hier stehn gelassen hatten, sondern, was er beiordnet, „dass die Bauenden sie unberührt liessen, eben weil sie keiner Wiederherstellung bedurfte". Aber kann denn für die Mauer geradezu Jerusalem gesetzt sein? Statt יעזבו muss auch V. 34. יַעְמֹדוּ geschrieben werden; und dann fällt ירושלם als Glosse weg, woneben im selben V. auch חרהיה erst aus צורפים entstanden ist. — Die Lage des alten Teiches soll der von mir vorgeschlagenen Ergänzung widersprechen: — Hupfeld hat nicht verrathen, wo er denselben hin verlegt. Vermuthlich identificirt er ihn, wie gemeinhin geschieht und wir auch thun, mit dem obern Teiche, hält diesen aber — von wegen des Lagers der Assyrer! — mit Andern für den im Nordwesten gelegenen Mamilla. Aus diesem wird heut zu Tage Wasser in die Stadt hinein, in den Patriarchenteich geleitet. Das Thun Jes. 22, 11. aber hatte vielmehr die Meinung, es solle das Wasser nicht aus der Stadt hinausfliessen, sondern innerhalb ihrer behalten werden. Nun liegt der „Bethesda", welchen ich für den obern oder alten Teich erkläre, in der Bezetha, lag ausserhalb der alten Stadt; das Thor הַיְשָׁנָה aber, zwischen Fisch- und Ephraimsthor befindlich (Neh. 12, 39.), führte jedenfalls direkt auf den „Bethesda" hin: warum nun soll dieser dennoch die ב׳ ישנה nicht sein? Uebrigens kommt die Bezeichnung שער הישנה erst nach dem Exil, nur bei Nehemia vor; früher hiess es Thor Benjamins (Jer. 37, 13. 38, 7. Sach. 14, 10.). Zu Jesaj. 7, 3. N. habe ich Letzteres, wie Hupfeld S. 230. noch thut, für eins mit dem Thore Ephraims gehalten; allein, wer nach Anatot will (vgl. Jer. 37, 12. mit 32, 7.), der geht nicht durch das Damaskus- d. i. Ephraimsthor, sondern, wenn nicht durch das des Herodes, durch Bâb el 'hotta, das Stephansthor, zu dessen Ortslage in gerader Linie westöstlich das Benjaminsthor führte.

Dass der „Schafteich" einmal als Wasserbehälter gebraucht worden, kann Angesichts von *Στρουθίον κολυμβήθρα* Robinson nicht leugnen; aber vordem, schon zur Zeit des Pompejus (Jüd. Kr. I, 7, 3. Arch. XIV, 4, 2.) sei es ein militärischer Graben gewesen, welchen Herodes erweiterte (Pal. II, 74 f. Neuere bibl. Forsch. 306 ff.). Josephus spricht auch von *ὄρυγμα* und *τάφρος* im Norden der Antonia (Jüd. Kr. V, 4, 2. Arch. a. a. O.), abgesehn von seiner *κολυμβήθρα*, welche nach Robinson 130 Fuss in der Breite misst zu 75 Tiefe. Wenn nun an der Südwestecke des Teiches zwei Gewölbe unter den Häusern fortlaufen, so dass es scheint, dass die Aushöhlung längs der ganzen Nordseite der Antonia bis zur Nordwestecke fortgeführt wurde (Pal. II, 75.); wenn nicht vorauszusetzen ist, dass das *ὄρυγμα βαθύ* in gleicher Tiefe oder Breite wie das Reservoir angelegt war (N. B. F. 306.); wenn also diese ganze Fortsetzung des Teiches nicht die gleiche Breite und Tiefe mit ihm hatte: so erhellt,

dass bei ihr ein anderer Plan befolgt ward. Lag zuerst ein Festungsgraben für die ganze Nordseite der Area im Wurf, wozu dann im Nordost die ungeheure Erweiterung und Vertiefung? Aber bis auf Herodes machte die Baris, die „Citadelle", ja nur die Nordwestecke aus: was sollte da im Nordost der Graben überhaupt, den Robinson nachgehends zum Teiche erweitert werden lässt? — Der Teich war zuerst da, und wurde westlich erweitert, um als Graben die Burg zu schützen; *ὄρυγμα* aber und *τάφρος* bezeichnet nun auch aus der Zeit des Titus das Ganze, von welchem der Teich *Στρουθίον* ein Theil blieb.

Eine japanische Zeitung.

Seit dem 1. März d. J. erscheint in Yokohama, von einem Engländer, dem Rev. M. Buckworth Bailey, herausgegeben, eine Zeitung in japanischer Sprache unter dem japanisch-chinesischen Titel: Ban kok' shin bun shi (wán-koŭe-sin-wên-tschi) d. h. aller Länder Neuigkeitspapier. Das Titelblatt zeigt ein Dampfschiff unter englischer Flagge, dahinter eine grosse aufgehende Sonne, in welcher der Titel der Zeitung steht, während oben und an den Seiten des Blattes Zeit und Ort der Herausgabe und Name des Herausgebers bemerkt ist. Die nächste Seite des mir vorliegenden Probeblattes enthält einen einleitenden Artikel, der so beginnt: „Ankündigung. Diese Zeitung soll die japanischen Herren mit den interessanten Ereignissen fremder Länder bekannt machen. Da das Tagebuch eines Mitgliedes der nach Europa geschickten japanischen Gesandtschaft veröffentlicht und mit Interesse gelesen worden ist, so ist anzunehmen, dass die einsichtsvollen Leute dieses Landes wünschen, etwas über andere Länder zu hören, da eine solche Kenntniss nur nützlich sein kann. Wir werden versuchen, dies Blatt zwei- oder dreimal monatlich erscheinen zu lassen, um den Japanesen die ausländischen Nachrichten so schnell als möglich nach Ankunft des Postdampfschiffs zu geben u. s. w."

Man kann diesem Unternehmen wohl ein günstiges Prognostikon stellen. Dass die Japanesen gelehrig sind und sich gern über das, was in fremden Ländern vorgeht, unterrichten, ist bekannt und so scheint eine solche Zeitung wohl geeignet, die sich anbahnenden freundschaftlichen Beziehungen zwischen dem Lande des Sonnenaufgangs und dem Westen zu unterhalten und zu fördern.

v. d. Gabelentz.

Bibliographische Anzeigen.

Arbeiten der Mitglieder der russischen geistlichen Mission in Peking. Band 4. 460 SS. 8. (in Russischer Sprache), mit einer Karte der mongolischen Besitzungen im 13ten Jahrhundert, einer Stammtafel des Hauses Tschingiskhans und dem Plan einer Moschee in Peking. St. Petersburg 1866. Preis 1 R. 50 cop.

Der Inhalt der vorigen Bände dieser vortrefflichen Sammlung, welche die wichtigsten Beiträge zur Kenntniss Chinas enthält, ist dem deutschen Publicum durch die im J. 1858 herausgegebene Uebersetzung der Hrn. Dr. Abel und Meklenburg bekannt. Der kürzlich erschienene 4te Band derselben Sammlung enthält drei Arbeiten, welche sämmtlich der Feder des ausgezeichneten russischen Sinologen, des Archimandriten Palladius, gegenwärtigen Chef's der Mission, entflossen sind. Bis jetzt war Palladius durch zwei gediegene Aufsätze über den Buddhismus bekannt, so wie durch einen Artikel über die Wegecommunicationen in China, welche in den vorhergehenden Bänden der „Arbeiten der Mission in Peking" und in den Denkschriften der kaiserlich-russischen Geographischen Gesellschaft abgedruckt worden sind. Die gegenwärtig von Palladius veröffentlichten Arbeiten lassen in ihm unzweifelhaft einen der grössten Sinologen der Neuzeit erkennen. Um diesen Anspruch rechtfertigen zu können, müssen wir den Inhalt des 4ten Bandes der „Arbeiten" eingehender besprechen.

Bekanntlich war das Studium der chinesischen Sprache lange Zeit auf die sogenannte Confucianische Litteratur beschränkt. Es wurden nur die mehr oder weniger classischen Bücher der Chinesen, ihre officiellen Chroniken, ihre Romane und dramatischen Werke gelesen und verstanden. Ueberhaupt kannte man nur die alte Schriftsprache und die Conversationssprache der neueren Zeit. Man meinte auch, es wäre in der chinesischen Litteratur nichts anderes zu erlernen. Wie sehr man aber irrte, erfuhr man erst dann, als in den dreissiger Jahren unseres Jahrhunderts Stanislaus Julien die Uebersetzung der Reisen Hiouen-Thsangs in die westlichen Länder unternahm. Nun erst offenbarte es sich, dass die gewöhnliche Kenntniss der chinesischen Sprache bei weitem nicht ausreiche, um die Schriften der chinesischen Buddhisten zu verstehen, dass es dazu besondere Vorstudien bedürfe, ohne welche diese Schriften eben ein verschlossenes Buch blieben. Es kann dem gefeierten französischen Sinologen nicht hoch genug angerechnet werden, dass er, obgleich schon in vorgerücktem Alter, doch die ungeheure Mühe nicht scheute und zehn Jahre seines Lebens jenen Vorstudien opferte, bis er endlich der Aufgabe sich vollkommen gewachsen fühlte und sein ausgezeichnetes Werk herausgab. Die Uebersetzung des

Si-yu-ki wird für immer ein Denkmal des ausdauernden Fleisses und unermüdlichen Eifers sein, und von der Zeit an haben die Sinologen keine besonderen Schwierigkeiten mehr zu überwinden beim Studium derjenigen chinesischen Schriften, welche Reisen von Buddhisten in fremde Länder enthalten. Die reiche Litteratur China's besitzt aber, ausser den buddhistischen, noch andere Werke, deren Verständniss ein abermaliges und ganz verschiedenes Studium erfordert. Dieses ist besonders mit der Litteratur der Tao-sse Secte der Fall. In dem von uns besprochenen vierten Bande der „Arbeiten" führt uns der Archimandrit Palladius das erste Probestück dieser Litteratur vor; dasselbe ist um so interessanter, als es zugleich ein wichtiges geographisches Dokument ist, von dem man bis jetzt noch gar keine Kenntniss hatte. Abel Rémusat, K. Fr. Neumann, und Stanislaus Julien haben uns so ziemlich genau mit den Reisen chinesischer Mönche, buddhistischen Glaubens, nach dem Westen bekannt gemacht. Palladius bietet uns im gegenwärtigen Bande der „Arbeiten" etwas ganz Neues: es ist die „Reise Tschang-Tschun's nach dem Westen", eines Mönchs von der Tao-sse Secte. Der Uebersetzer berichtet uns, dass Tschang-Tschun zur Zeit der ersten Machtentwickelung der Mongolen gelebt habe und dass er im nördlichen China den Ruf des grössten Adepten der „geistigen Alchemie" genoss, welch letztere im Gegensatz zur materiellen Alchemie, die in der psychischen Welt waltenden Geheimnisse des langdauernden, so wie des ewigen Lebens und anderer Gaben, zu erforschen strebte. Als Tschingis-khan in China eingedrungen war, hörte er von dem berühmten Tschang-Tschun, und um sich dessen Geheimmittel zu Nutze zu machen, berief er ihn zu sich. Tschang-Tschun, bereits in hohem Alter, musste sich auf den Weg machen und reiste nach der Mongolei; dort aber fand er schon Tschingis-khan nicht mehr vor und setzte daher seine Reise weiter nach Turkestan fort, bis an die Grenzen Indiens. Einer seiner Schüler und Reisegefährten führte ein Tagebuch, welches in China selbst erst kürzlich bekannt wurde. Dieses Tagebuch ist es, das Palladius in die russische Sprache übertragen hat. Es ist dabei zu bemerken, dass Tschang-Tschun nicht allein Alchemiker, sondern auch zugleich Poet war. Während der Reise benutzte er jede passende Gelegenheit um Verse zu machen, die von dem ihm treu ergebenen Schüler auch sogleich ins Tagebuch eingetragen wurden. Demzufolge hat letzteres mehr Aehnlichkeit mit einer Anthologie als mit einem geographischen Quellenbuche. Abgesehen davon und in Hinsicht auf unsere kümmerlichen Kenntnisse der mittelasiatischen Länder zu der Zeit, die der Mongolenherrschaft unmittelbar vorhergegangen, stellt sich das Tagebuch des Li-tschi-tschang (so hiess der Reisegefährte Tschang-Tschun's) als ein Document dar, welches nicht nur ein geographisches, sondern auch ein historisches Interesse hat. In letzterer Beziehung ist, unserer Meinung nach, der Umstand z. B. von besonderer Wichtigkeit, dass dem Inhalte des Tagebuchs zufolge, der Zug der Horden Tschingis-khans nach Mawaralnahr und weiter nach Süden bei weitem nicht von so furchtbaren Verheerungen begleitet war, als es die muhammedanischen Geschichtschreiber des grossen Eroberers erzählen. In geographischer Hinsicht würde das Tagebuch jedenfalls eines Commentars bedürfen, welcher nicht nur auf chinesische, sondern auch auf muhammedanische Quellen gestützt wäre; dann erst würde Vieles klar, was jetzt noch dunkel und unverständlich ist. Doch ist an eine solche Arbeit in Peking, bei den beschränk-

ten Hülfs-Mitteln welche einem Gelehrten daselbst zu Gebote stehen, gar nicht zu denken. Vater Palladius hat seinerseits Alles geleistet was nur möglich war: es bedurfte schon umfassender Vorstudien in der Litteratur der Tao-sse um eine solche Uebersetzung zu vollenden, er hat aber dieselbe zugleich mit den schätzenswerthesten Anmerkungen versehen, welche ihr einen besonderen Werth verleihen.

Die zweite Arbeit im vorliegenden Bande bietet uns die Uebersetzung eines sehr wichtigen, vielleicht des ältesten Denkmals mongolischer Litteratur. Es ist dieses das Juen-tschao-mi-schi, d. h. die Familiengeschichte der Juen-Dynastie; ein höchst merkwürdiges Dokument, so wohl in historischer, als in litterärischer Beziehung.

Es würde schwer fallen eine natürlichere, einfachere und derbere Erzählungsart aufzuweisen, als diejenige des Juen-tschao-mi-schi. Ueber die welterschütternden Thaten Tschingis-khans wird hier in demselben Ton berichtet, wie etwa über den durch das Vieh des einen Nomadenstammes an den Weiden eines anderen angerichteten Schadens. Von Anfang bis zu Ende des Werkes herrscht eine epische Ruhe, endlos wie die unabsehbare Weite der mittelasiatischen Ebenen, ohne alles Pathos. Ein echter Steppenbewohner, ein Nomade vom Kopf bis zum Fuss, ein solcher nur konnte der Verfasser dieser Erzählung sein; wer es aber war, bleibt uns unbekannt. Der Chinese Sui-sung, als ausgezeichneter historischer Kritiker bekannt, verlegt die Entstehung dieser Schrift auf das Jahr 1240, und es ist kein Grund vorhanden über die Wahrscheinlichkeit dieser Feststellung Zweifel zu erheben. In der Schrift selbst finden wir verzeichnet, dass dieselbe auf einem der grossen Reichstage, welche dazumal alljährlich stattfanden, beendigt worden ist. Sie wurde später, und namentlich zu Ende des 14ten Jahrhunderts aus dem Mongolischen ins Chinesische übertragen und zu derselben Zeit als Juen-tschao-mi-schi benannt, eine Benennung, die im Originale selbst sich nicht vorfindet. Obgleich die Handschrift dieser Uebersetzung vielen bekannt war, so wurde dieselbe in Peking nicht früher als im Jahre 1848 zum Druck befördert und zwar in einer kleinen Anzahl von Exemplaren. Für die Sinologen Europas ist das Juen-tschao-mi-schi in der Uebersetzung des Archimandriten Palladius eine ebenso schätzenswerthe wissenschaftliche Neuigkeit wie die Reisebeschreibung von Tschang-tschun.

In der Vorrede des russischen Uebersetzers finden wir folgendes über den Styl, in welchem die von uns besprochene mongolische Erzählung ins Chinesische übersetzt ist:

„Der Styl des Juen-tschao-mi-schi steht sowohl der Conversationssprache „der chinesischen dramatischen Werke, als auch dem Styl, in welchem Erzählungen und Fabeln abgefasst werden, nach; es kommen mitunter Idiotismen vor, „die in keinem der andern bekannten Werke zu finden sind. Doch muss man „nicht glauben, dass solch ein Styl ebenso leicht zu verstehen sei, als die gewöhnliche Conversationssprache; im Gegentheil, der Juen-tschao-mi-schi bietet „dem chinesischen Leser grosse Schwierigkeiten dar, es finden sich Ausdrücke „darin vor, die entweder ganz ausser Gebrauch gekommen sind, oder nur bei „den Mongolen in China gebräuchlich waren, oder aber eine ganz verschiedene „Bedeutung von derjenigen haben, welche von den Schriftzeichen angedeutet „wird. Fügt man noch solche Eigenthümlichkeiten der Erzählung hinzu, die

„nur einem bewährten Kenner des Mongolischen und der Lebensweise und „Sitten jener Nomaden zuzutrauen sind, so wird es nicht auffallend erscheinen, „dass selbst die gelehrtesten Chinesen nicht im Stande sind den Sinn dieses „Werkes vollständig zu verstehen."

Wenn solches mit den Chinesen der Fall ist, so ist es begreiflich, dass dem europäischen Leser das Juan-tschao-mi-schi unmöglich ohne Hülfe eines ausführlichen philologischen Commentars verständlich sein kann. Einen solchen Commentar hat Vater Palladius seiner Uebersetzung beigegeben. Abgesehen von der genauesten Erklärung dunkeler Stellen und eigenthümlicher Redensarten, enthält dasselbe eine Menge neuer wichtiger Nachrichten über die alte Geschichte der Mongolen, welche chinesischen Werken entnommen sind, die von europäischen Gelehrten bis jetzt noch nicht benutzt worden. Dieses giebt dem Commentar den Werth einer selbstständigen, höchst bemerkenswerthen Arbeit.

Wir enthalten uns hier über die Wichtigkeit des Textes als einer historischen Quellenschrift etwas Bestimmtes zu sagen, da wir noch nicht die nöthige Musse hatten das Juan-tschao-mi-schi mit anderen, über denselben Gegenstand handelnden Schriften zu vergleichen. Zweifelsohne ist es aber das älteste uns bekannte historische Dokument der Mongolen, inländischen Ursprungs, und zwar keine Compilation, wie Ssanang-Ssetsen's Geschichte, sondern ein selbstständiges Erzeugniss. In chronologischer Beziehung steht es wohl den vom Professor Wassiljef ins Russische übersetzten Nachrichten über die Mongolen und Tatar's des Mün-chun nach, übertrifft aber letztere sowohl durch grösseren Umfang, als auch in Hinsicht der Wichtigkeit des Inhalts.

Der dritte und letzte Beitrag von Vater Palladius in dem 4ten Bande der Arbeiten besteht in einem kleinen Aufsatze über die Muhammedaner in China, ein Gegenstand, der heut zu Tage ein grosses Interesse besitzt und noch von wenigen behandelt worden ist. Bei Gelegenheit des gegenwärtigen Aufstandes der Dunganen im östlichen Turkestan wird es für Viele von Interesse sein sich mit der Lage der Muhammedaner und des Islams in China aus einer bewährten Quelle bekannt zu machen. Der genannte Artikel wird in dieser Hinsicht gute Dienste leisten. Wir legen ein besonderes Gewicht auf die vom Autor darin ausgesprochene Behauptung, dass nämlich die in China und vorzugsweise in den nördlichen und nordwestlichen Theilen wohnende moslemische Bevölkerung im Ganzen 3 bis 4 Millionen Köpfe beträgt, während andere Kenner Chinas die Anzahl der Bekenner des Islams in diesem Lande auf 20 bis 30 Millionen schätzen. In letzterem Falle würde eine solche grosse Masse von Muhammedanern, vom Fanatismus angefeuert, nicht nur China, sondern auch den angränzenden Ländern gefährlich werden.

Schliesslich wollen wir noch mit ein paar Worten der Beilagen erwähnen, die dem überhaupt sorgfältig ausgestatteten 4ten Bande der „Arbeiten der russischen geistlichen Mission in Peking" beigegeben sind. Es sind diese: 1) Eine gut zusammengestellte genealogische Tabelle des Hauses von Tschingis-khan, die nicht weniger als sechs und achtzig Eigennamen enthält. 2) Eine interessante Karte der nordwestlichen und der westlichen Besitzungen der Mongolen (Kiptschak, Tschagatai, Iran), welche eine genaue Copie des chinesischen Originals darstellt. Diese Karte gilt auch in China für eine Seltenheit

und gehörte einem statistischen Repertorium an, welches in Peking nach amtlichen Quellen in den Jahren 1329—1331 zusammengestellt worden war, später aber verloren gegangen ist. Einzelne Bruchstücke des Repertoriums und die eben erwähnte Karte werden in der Bibliothek der alten Bücher der Han-lin-yuan aufbewahrt. 3. Der Plan einer Moschee in Peking, welcher zu interessanten Vergleichungen mit der Architectur der Moscheen in muhammedanischen Ländern Anlass geben kann.

Basil Grigoryeff.

Berichtigung zu Bd. XXI, S. 162. Z. 7.

„Wie auch die Syrer schreiben." Ich habe dies dem ܩܘܡܣ (Zeitschr. Bd. VIII, S. 78) nachgeschrieben. Die Syrer schreiben in der That ܩܘܡܣ und ܩܘܡܣܐ.

Dorn.

20. Mai / 1. Juni 1867.



Ueber Nachschabi's Papagaienbuch.

Von

Wilh. Pertsch.

Einleitung.

§. 1.

Die Literatur des Papagaienbuches.

1. Sanskrit. Es ist nur eine, offenbar auszugsweise, Bearbeitung mit dem Titel Çukasaptati bekannt, von welcher meines Wissens in Europa nur folgende Handschriften vorhanden sind:

a) in St. Petersburg (Asiat. Museum no. 74), defect und beispiellos schlecht [1]. Dass die in dieser Hs. vorliegende Redaction sehr spät ist, ergiebt sich schon daraus, dass viele der eingestreuten Sittensprüche in Bhâshâ abgefasst sind, mit beigefügter Sanskritübersetzung [2].

b) in der Bibliothek der Royal Society in London, und zwar no. 18 unter den von Sir William und Lady Jones der genannten Gesellschaft vermachten Handschriften (s. Philos. Transactions for 1798 pag. 588, und Works of Sir W. Jones, Quarto Edition, Vol. VI [London 1799] pag. 448). Diese Handschrift ist es, welche Lassen zu seinen Mittheilungen aus der Çukasaptati in der ersten Auflage seiner Anthologia benutzt hat. Auch diese Handschrift scheint ziemlich schlecht, wenn auch bei weitem besser, als die Petersburger, zu sein.

c) in der Bodleiana zu Oxford befinden sich zwei Handschriften (no. 330 und 331 bei Aufrecht), welche indessen nur für Eine zählen, da die letztere eine Abschrift der ersteren ist. Auch dieser Text, welcher von Gildemeister zur Verbesserung einzelner

---

1) Von dieser Handschrift, welche mir durch die Liberalität der Petersburger Akademie zur Benutzung mitgetheilt worden ist, besitze ich eine Copie.

2) Letztere wird stets mit dem Worte ulattha eingeführt, d. i. offenbar das Hindi-Wort ulaṭā, umgekehrt, umgedreht, d. i. hier übersetzt. — Uebrigens kommt die Einmischung der Bhâshâ in sanskritische Erzählungswerke, weil dieselben auch unter nicht streng gelehrten Lesern vorzugsweise verbreitet waren und sind, mehrfach vor; man vgl. z. B. Benfey II p. 141 und no. 339 der Oxforder Handschriften (in Aufrechts Katalog).

Stellen in der zweiten Auflage von Lassens Anthologia benutzt wurde, ist, nach Aufrechts Urtheil, ohne alle Sorgfalt geschrieben.

Ausser der Einleitung und der ersten Erzählung in Lassen's Anthologia ist von dem Texte der Çukasaptati nichts gedruckt; übersetzt dagegen ist dieselbe bis zur 40ten Nacht [1]) einschliesslich von Demetrios Galanos, im Anhang zu seiner Uebersetzung des Hitopadeça (Athen 1851). Ausserdem findet sich eine Uebersetzung der ersten Nacht, nach dem Texte in der ersten Ausgabe von Lassen's Anthologia, in der Schrift von Brockhaus über die sieben weisen Meister (Blätt. für lit. Unterhaltung 1843 no. 242 p. 971 b).

2. Persisch. Aus einer Sanskrit-Bearbeitung (offenbar aus einer älteren, uns unbekannten, welche durch den noch vorhandenen Auszug, die Çukasaptati, verdrängt wurde) floss, wie sich aus der Einleitung Nachschabi's ergiebt, unter Mitbenutzung noch anderer indischer Quellen, zunächst eine persische Redaction von unbekanntem Verfasser, welche uns nicht erhalten ist. Sie wurde neu, geschmackvoller bearbeitet und dadurch ohne Zweifel verdrängt von Nachschabi, dessen Werk der Gegenstand der folgenden Mittheilungen ist. Aus dieser, im Jahre d. H. 730 = 1330 n. Chr. verfassten Bearbeitung floss die bekannteste, von allen am häufigsten übersetzte und auch mehrfach im Text herausgegebene Abkürzung von Muhammad Qâdirî, welche in Indien um die Mitte des 17 Jahrhunderts entstanden sein mag [2]) (vgl. Kosegarten bei Iken, Touti Nameh. Stuttgart 1822 pag. 177) [3]). Ein weiteres persisches, und wie es scheint metrisch abgefasstes, Tûtî-nâmah giebt es nach Bland im Journ. of the R. As. Soc. Vol. IX p. 163 von einem Dichter Namens Hamid aus Lahor (حمید لاهوری). Wie es sich

---

1) Von der 14. Nacht an ist Galanos in seiner Zählung der Petersburger Handschrift immer um eins voraus, weil die Hs. die Nächte 12 und 13 bei Galanos in Eine, die 12te Nacht, zusammenzieht. Zwischen Gal. 36 und 37 findet sich in der Hs. eine Nacht, welche bei Galanos fehlt; dafür fehlt wieder Gal. 39 in der Handschrift.

2) Als Dichter, welche um diese Zeit lebten, finde ich zwei Männer des Namens Muhammad mit dem Beinamen Qâdirî erwähnt: von dem einen wird im Ârazhkadah (s. Bland im Journ. R. As. Soc. VII p. 370) weiter nichts bemerkt, als dass er aus Pânîpat gebürtig gewesen sei; ein anderer († 1069 = 1659) wird im Hamîshah Bahâr (bei Sprenger, Library of the Râja of Oudh p. 128) als Sohn des Moghul-Kaisers Shâhgahân und fruchtbarer Schriftsteller erwähnt.

3) Ueber Ausgaben und Uebersetzungen dieser Bearbeitung vgl. Zenker, I no. 705—709, wozu noch eine von Loiseleur Deslongchamps, Essai sur les fables Indiennes pag. 8 und von Lancereau, Hitopadêsa p. 226 Anm. citirte französische, aus dem Englischen geflossene Uebersetzung von Marie d'Heures (Paris 1826) zu fügen ist. — Wenn in der nachfolgenden Arbeit hie und da auf den persischen Text des Muhammad Qâdirî Bezug genommen wird, so geschieht dies nach einer der hiesigen herzogl. Bibliothek gehörigen guten (wahrscheinlich aus der Calcuttaer Ausgabe copirten) Handschrift, welche in meinem Kataloge noch nicht verzeichnet ist, weil sie erst nach Erscheinen desselben von B. Quaritch in London gekauft wurde.

endlich mit dem bei Zenker, Bibl. orientale II no. 674 angeführten Buche verhält, weiss ich nicht: nach Zenker ist es ein طوطی نامه, was jedoch wegen des Titels (چهل طوطی die vierzig Papagaien) mir zweifelhaft ist.

3. Hindî und Hindûstânî. Direct aus der Bearbeitung Nachschabî's scheint eine Redaction in Dakkhânî-Versen, von dem Dichter Âwârî, geflossen zu sein; wenigstens wird dies von Ch. Stewart in seinem Catalogue of the Library of Tippoo Sultan p. 180 no. IX u. X behauptet, und von Garcin de Tassy in seiner Histoire de la littérature Hindoui et Hindoustani T. I p. 85 wiederholt. Freilich ist es möglich, dass hier, wie häufig (z. B. gleich auf dem Titelblatte der Iken'schen Uebersetzung), die Arbeit des Nachschabî mit der des Muḥammad Qâdirî verwechselt ist; eine andere Bearbeitung, in Dakkhânî-Versen von Ghawwâçî abgefasst (Garcin de Tassy I p. 186; Sprenger, Râja of Oudh p. 608, no. 621), scheint sicher nicht auf Qâdirî zu beruhen, da Garcin de Tassy, welcher ein Exemplar dieser Dichtung besitzt, a. a. O. von ihr sagt, dass mehrere der in ihr enthaltenen Erzählungen von denen anderer Redactionen abweichen.

Ausser diesen beiden Bearbeitungen von Âwârî und Ghawwâçî giebt es deren noch eine ganze Anzahl in Hindûî und Hindûstânî; vgl. Garcin de Tassy im angeführten Werke pag. 85, 206, 221, und Zenker, Bibl. orientale II no. 3925. 3926. Ohne diese Bearbeitungen selbst vor sich zu haben, ist es unmöglich, dieselben streng auseinander zu halten und die nächste Quelle jeder einzelnen anzugeben; die bekannteste unter ihnen, die von Ḥaidarî, soll, wie Garcin de Tassy a. a. O. p. 206 versichert, aus der Arbeit des Qâdirî geflossen sein.

4. Bengalisch. In dieser Sprache ist mir nur eine Bearbeitung bekannt, und zwar, wie eine Vergleichung der in Haughton's Bengâlî Selections mitgetheilten Erzählungen zeigt, eine reine Uebersetzung des Qâdirî. Der Uebersetzer hiess Čaṇḍîcaraṇa Munshi (s. J. Long, Returns relative to native Printing Presses and Publications in Bengâl. Calcutta 1845. p. 44).

5. Türkisch. Diejenige türkische Redaction, welche von Rosen [1] (Leipzig 1858) übersetzt, und von Wickerhauser (ebend. 1858) bearbeitet worden ist, ist zuletzt zu Constantinopel im Jahre 1256 gedruckt erschienen (s. Hammer in Wiener Jahrbb. Bd. XCVI p. 106), nachdem dieselbe schon zwei Jahre früher in Bûlâq gedruckt worden war (s. Bianchi im Journ. Asiat. IVme Série T. 2 pag. 48). Nach der Mittheilung Bianchi's an letzterem Orte hiess der türkische Bearbeiter Çary (d. h. der gelbe) 'Abdullâh Efendi,

---

1) Diese Uebersetzung ist ausführlich angezeigt und jede einzelne Erzählung derselben einer kurzen Besprechung unterzogen von Benfey in den Gött. gel. Anzeigen 1858 p. 529 ff.

während Rosen in der Vorrede zu seiner Uebersetzung p. XI sagt, der Name des Verfassers sei unbekannt.

Nach Zenker, Bibl. orient. II no. 678, ist im Jahre 1851 auch in Qazân eine türkische (tatarische?) Bearbeitung des Tûṭî-nâmah gedruckt erschienen; ob dieselbe mit der eben erwähnten identisch, oder von derselben verschieden ist, kann ich nicht sagen. Die Stelle bei Ḥâǵǵî Chalîfah T. IV p. 172 no. 8002, welche durch die abweichenden Namen des Kaufmanns und seiner Frau (صاعد und ملكين شكر für ساعد und ماه شكر) eine von der in Bûlâq und Constantinopel gedruckten verschiedene Bearbeitung zu besprechen scheinen könnte, ist nach Rosen a. a. O. p. XI Anm. nur falsch abgedruckt und wird daselbst verbessert mitgetheilt.

§. 2.

Frühere Mittheilungen über das Papagaienbuch des Nachschabî.

1. Im Jahre 1792 erschien in London ein Buch unter dem Titel: Tales of a Parrot; done into English from a Persian Manuscript, entitled Tooti-Namèh. By a Teacher of the Persic, Arabic, Hebrew, Syriac, Chaldaic, Greek, Latin, Italian, French and English Languages. Der Uebersetzer, welcher sich auf dem Titelblatte nicht nennt, heisst Gerrans[1]); wo er sich nennt, kann ich nicht sagen, da mir das seltene Buch nicht mehr zur Hand ist[2]), und ich versäumt habe, mir über diesen Punkt eine Notiz zu machen. Schmutztitel, Titel und Prolegomena bilden pag. 1—XIII, dann folgen zwei Seiten Contents, dann eine Announce des Uebersetzers, gezeichnet Nakhshebi, at the Minerva Printing-office, Leadenhall-Street, dann die Uebersetzung auf 188 Seiten. Am Ende steht: End of the first Volume; doch ist mir durchaus nichts davon bekannt, dass ein weiterer Band erschienen wäre. — Das Buch enthält, ganz willkürlich unter einander geworfen, die Uebersetzung folgender Nächte: 1 (pag. 14) — 6 (p. 53) — 7 (p. 67) — 9 (p. 170) — 14 (p. 117) — 16 (p. 140) — 35 (p. 86) — 39 (p. 128) — 40 (p. 101) — 41 (p. 37, 44) — 45 (p. 156) — 47 (p. 26, 35). Die Einleitung ist nicht übersetzt: das ganze Buch enthält also 12 Nächte, d. h. noch nicht einmal den vierten Theil des ganzen Werkes.

1) Nicht Gerrant, wie Zenker Bibl. orient. I no. 710 fälschlich schreibt; als sein Vorname wird bald B., bald R. angegeben. Es ist mir von ihm ausserdem eine Uebersetzung des Benjamin von Tudela (London 1783. 12.), über welche Asher in seiner Ausgabe dieses Reisenden I pag. 15. no. 16 ein sehr ungünstiges Urtheil fällt, und ein Stück aus der Geschichte des أعثم كوفي, behandelnd die Flucht und Ermordung des letzten Sâsâniden, Text u. Uebersetzung, in Ouseley's Oriental Collections I p. 160 bekannt.

2) Durch die Güte Sr. Exc. des Herrn Staatsraths von Khanikoff ist mir ein Exemplar zugänglich geworden; ein anderes befindet sich, wie mir Herr Dr. Rost mittheilt, in der Bibliothek der Royal Asiatic Society in London.

Was die Art der Uebersetzung anbelangt, so ist dieselbe eine sehr freie, viel mehr Paraphrase als eigentliche Uebersetzung, das Original bedeutend erweiternd, ausschmückend, nicht abkürzend, wie man nach den eignen Worten des Uebersetzers [1]) erwarten sollte. Um eine Probe von Gerrans' Verfahren zu geben, theile ich den Anfang der ersten Nacht (Erzählung von Maimûn und Chugasta) in seiner Bearbeitung mit, welche man mit der wörtlichen Uebersetzung Kosegartens (bei Iken pag. 200) vergleichen möge. Gerrans paraphrasiert folgendermassen: In the joyful days of peace and plenty, when every peasant eat two dates at a mouthful, and each camel filled two pails at a milking, there flourished in one of the cities of Hind (India) a merchant whose name was Mobarec (fortunate etc.); his warehouses were filled with merchandize; his coffers overflowed with gold; and he counted his diamonds by sacks. His house was magnificent and convenient; his attendants numerous and splendid, and his clients as the sands of the shore; but the bowl of his auspicious fortune was imbittered by the sherbet of anxiety, and the sunshine of his felicity blasted by the mildew of grief: For though the choicest mirobalans of beauty ornamented his gilded haram, to transmit his name to posterity, the pearlstring of succession was wanting. — To obtain the blessing of offspring, lowly on the dust of humility he prostrated the brow of obedience, and daily offered the father of Clemency the grateful incense of prayer. The odor of his supplication at last gained admission to the durbar of benevolence, and the sterile cloud which had long adumbrated the horizon of opulence disappeared. After nine moons had completely filled their orbs, a son was born in his house, who, in a two-fold degree of perfection, eclipsed the beauty of Jusuf. — To this decorator of the mansion of joy Mobarec gave the name of Meimon (Auspicious); and when the season of life had put the down of his cheek to flight, obtained for him a virgin bright whose name was Khejeste (Happy, blessed etc.). The mutual joys of this happy pair were manifested by a thousand marks of delight, and no greater portion of happiness did the Predestinator at any period decree to a lover and a beloved object, than that which subsisted between Meimon the rich, and Khejeste the happy. The Daemon of perfidy never assailed the skirts of their fancy, and the breeze of mistrust ruffled not the surface of their minds, but equally worthy of each other, they long reposed on the sofa of ease, and quaffed the wine of enjoyment. One day as Meimon passed by the bazar, the common crier, by order of the clerk of the market, was offering a parrot to sale etc.

Dies wird genügen, um einen Begriff davon zu geben, wie frei Gerrans überhaupt mit den Worten des Nachschabî verfahren ist;

---

1) Er sagt pag. X: A few gentlemen of a different description will blame me for having used the pruning knife to freely.

bisweilen sind aber die Abweichungen bei ihm gegenüber dem Text der drei (resp. zwei) mir vorliegenden Handschriften so auffallend, dass man fast auf die Vermuthung kommen könnte, Gerrans habe eine ganz verschiedene Recension des Originales vor sich gehabt. Einige solche Eigenthümlichkeiten der Gerrans'schen Uebersetzung werden im Verlaufe der Mittheilungen über die einzelnen Nächte berührt werden [1]; hier sei ausserdem nur noch eines erwähnt. Auf S. VIII sagt Gerrans wörtlich: Toward the end of the Mss. the subject grows more interesting; and in the last night, the Parrot outdoes himself, to describe how, will be to anticipate the pleasure of the reader: let it suffice for the present to say that every thing ends well. Die letztere Behauptung steht bekanntlich mit dem Ende des Papagaienbuches von Nachschabî (ebenso wie des von Qâdirî) in directem Widerspruch (s. die Uebersetzung von Kosegarten bei Iken pag. 313). Hat also Gerrans einen verschiedenen Text vor sich gehabt? oder hat er jene Behauptung nur leichtsinnig und ohne das Ende seiner Handschrift recht gelesen oder verstanden zu haben hingeschrieben? Mit voller Bestimmtheit dürften sich diese Fragen kaum beantworten lassen; doch erscheint mir das Letztere als das Wahrscheinlichere, da die ganze Uebersetzung von Gerrans den Eindruck des Unzuverlässigen macht, und ich von der Existenz einer anderen Recension als der mir vorliegenden durchaus keine Spur gefunden habe, vielmehr die von mir benutzten Handschriften in allen Einzelheiten gegen Gerrans vollkommen übereinstimmen.

2. Im Anhange zu Iken's „Touti Nameh" (Stuttgardt 1822) hat Kosegarten Nachrichten über Nachschabî und sein Werk gegeben, und ausser der Einleitung (nebst der ersten Nacht) und dem Schluss die 7te, 11te und 48te Nacht wörtlich genau übersetzt.

3. Die achte Nacht ist von H. Brockhaus unter dem Titel „Die sieben weisen Meister, von Nachschabî" [Leipzig 1843] in Text und Uebersetzung nebst Anmerkungen herausgegeben worden. Da diese Schrift nur in 12 Exemplaren gedruckt ist, so ist sie kaum zugänglich; doch sind Uebersetzung und Anmerkungen (also die ganze Schrift mit Ausnahme des persischen Textes) abgedruckt in den „Blätt. für lit. Unterhaltung" 1843 no. 242 und 243 (pag. 969 ff.).

Dies sind die bisher **gedruckten** Mittheilungen über, und aus Nachschabî. Erwähnung verdient noch, dass

4. in die Kgl. Bibliothek in München mit den Büchern Quatremère's eine mehrbändige Handschrift gekommen ist, welche neben dem Texte des Nachschabî'schen Papagaienbuches auch eine französische Uebersetzung desselben von unbekanntem Verfasser enthält [2].

---

1) Vgl. Nacht 9 und 14.

2) In dem soeben erschienenen Aumer'schen Kataloge (München 1866) als no. 174—176 verzeichnet.

Ob die Uebersetzung ganz vollständig ist, und welchen Charakter sie trägt, kann ich nicht sagen, da ich bei einer flüchtigen Durchreise durch München nur eben Zeit hatte, von der Existenz jener Handschrift Notiz zu nehmen.

§. 3.

Was den Verfasser und dessen Lebensumstände betrifft, so kann ich dem bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 172 ff.) Beigebrachten nur sehr wenig hinzufügen. Dhijâ-aldin Nachschabi, seinem Beinamen nach zu schliessen wahrscheinlich aus der in Mâwarâ-alnahr zwischen dem Gihûn und Samarqand liegenden Stadt Nachschab [1]) gebürtig, lebte in der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung [2]), und verfasste ausser dem Papageienbuche hauptsächlich noch einen, گلریز d. h. „der mit Rosen durchwirkte Teppich" betitelten Roman („The Story of the Prince Mâsûm Shâh, and the Princess Noshabeh, an interesting Tale", Ch. Stewart, A descriptive Catalogue of the Oriental Library of the late Tippoo sultan of Mysore. 4°. Cambridge 1809. pag. 85ᵃ no. X). Ausserdem befindet sich in der Kgl. Bibliothek zu Copenhagen ein von unserem Nachschabi verfasstes obscönes Buch in persischer Sprache unter dem Titel لذة النساء [3]) (s. Mehren Codices Persici etc. Bibliothecae Regiae Hafniensis, Hafniae 1857. 4°. pag. 15 no. XXXVII, 1). Durch die Liberalität der genannten Bibliothek und durch die gütige Vermittelung des Herrn Prof. Mehren habe ich diese Handschrift einsehen können; es ergiebt sich aus derselben, dass Nachschabi mit indischer Sprache — wohl einem der hindostanischen Dialekte — vertraut war, also wahrscheinlich wenigstens einen Theil seines Lebens in Indien zubrachte: denn es wird dem Buche nicht nur ein indischer Ursprung zugeschrieben [4]), sondern es finden sich in demselben auch eine ganze Anzahl technischer, meist sehr schwer zu deutender (zum Theil wohl auch in der Handschrift corrumpirter)

---

1) Arabisirt نخشب (Abulfeda p. p. Reinaud pag. ٤٦) und mongolisch قرشی (d. i. Palast nach Sâdik Isfahâni transl. by Ouseley p. 50, und also eigentlich chârsi, s. I. J. Schmidt, Mongol. Wörterbuch p. 142b) genannt.

2) Nach den von Kosegarten a. a. O. p. 316 mitgetheilten Schlussworten der Tûti-nâmah, wie sich dieselben in der Hamburger und andern Handschriften finden; vgl. das unten zum „Schluss" Mitgetheilte.

3) Auch erwähnt von Hâǵi bei Sprenger, Library of the Kings of Oudh, pag. 80.

4) Als Verfasser wird كوك پندت, der Vezier eines indischen Königs, genannt; dieser Name ist aber nichts Anderes, als Koka Pandita, der indische Aretino. Cf. Shakespear's Dictionary, Hindûstâni and English. London 1817. 4. p. 614b: كوك scientia modorum diversorum coeundi, a quodam Kôk Pandit explicata; unde nomen. Vgl. auch Garcin de Tassy, Hist. de la lit. Hind. I p. 55.

Ausdrücke, welche nicht persisch, sondern zum Theil nachweislich, und deshalb wohl sämmtlich indisch sind [1]).

§. 4.

Die von mir benutzten Handschriften sind folgende:

A. Eine mir selbst gehörige Handschrift, welche ich vor elf Jahren während meines Aufenthaltes in London von B. Quaritch kaufte. Sie ist nicht elegant, aber im Ganzen correct mit Nasta'liq auf 285 Blätter geschrieben; die Seite hat 15 Zeilen. Einer Unterschrift zufolge wurde sie vollendet im Dû-'lhiggah 1090 = 3 Januar bis 2. Februar 1680. — Diese Handschrift bildet, als correct und mir während der ganzen Arbeit zu Gebote stehend, die Grundlage derselben.

B. Die Hamburger Handschrift, nach welcher Kosegarten arbeitete. Eine Beschreibung derselben s. bei Iken-Kosegarten pag. 188. Diese Hs. war mir bei Bearbeitung der zwölf ersten Nächte zur Hand.

C. Eine dem Herrn Dr. Reinhold Rost in London gehörige Handschrift. Sie hat 217 Blätter und ist mit wenig zierlichem Nasta'liq geschrieben, welches besonders auf den letzten Seiten sehr flüchtig wird. Sie ist nicht datirt, doch augenscheinlich neuer, als A und B, denen sie auch an Correctheit nachsteht. Auch diese Hs. konnte ich, durch die Güte des Herrn Dr. Rost, fast für die ganze Arbeit benutzen.

§. 5.

Ueber die Art, in welcher die folgende Arbeit gemacht ist, habe ich nur wenige Worte zu sagen. Anfangs war es meine Absicht, eine vollständige Analyse von Nachschabi's Werk zu geben, da ich glaubte, dasselbe würde einen bedeutenden Vorrath des Neuen und Eigenthümlichen enthalten; da ich indessen bald sah, dass der Stoff Nachschabi's mit wenigen, zum Theil schon bekannten Ausnahmen entweder von Muhammad Qâdiri, oder von dem Türken, oder von beiden in ihre Werke aufgenommen ist, so glaubte ich mich im Interesse der Raumersparniss auf eine Vergleichung der Darstellung Nachschabi's mit der desjenigen seiner Bearbeiter, welcher ihm jedesmal am treuesten gefolgt war, und auf eine genaue Angabe der bemerkten Abweichungen beschränken zu sollen. Bei Angabe dieser Abweichungen bin ich möglichst, ja ängstlich genau verfahren; doch darf ich hierin wohl auf Billigung hoffen, da Jeder, der sich mit Sagen- und Märchenvergleichung abgiebt, weiss, wie oft ein scheinbar unwesentlicher Zug in der That doch sehr wichtig ist, um auf Entstehung, Priorität einer Redaction vor einer anderen u. dgl. m. schliessen zu lassen.

---

1) Um ein ganz klares Beispiel anzuführen, so wird der Begriff coitus oder modus coeundi sehr häufig mit dem Worte کرن ausgedrückt, was offenbar das sanskritische, gleichfalls in diesem Sinne vorkommende karaṇa ist.

Was die Beiziehung von Parallelen zu den mitgetheilten Erzählungen betrifft, so habe ich mich streng auf den Kreis des Papageienbuches und möglichst häufige Verweisungen auf Benfey's Einleitung zum Pantschatantra (stets als „Benfey" kurzweg citiert), sowie dessen Orient und Occident, Ebert's Jahrbuch und Loiseleur's Essai sur les fables Indiennes beschränkt. Weitere Vergleichungen, die hie und da sehr nahe liegen, glaubte ich doch sachkundigeren, in der Erzählungsliteratur besser belesenen Gelehrten überlassen zu sollen.

§. 6.

Eine Concordanz Nachschabî's gegenüber seinen Nachahmern wird sich aus den Verweisungen ergeben, welche den einzelnen Nächten vorausgeschickt sind; das Verhältniss des Stoffvorrathes zwischen Muḥammed Qâdiri und dem Türken sowohl unter sich als auch Nachschabî gegenüber erhellt aus folgenden Zusammenstellungen:

I.

Iken	Nachschabî	Rosen	Iken	Nachschabî	Rosen
Nr. 1	Nr. 1	I p. 3 u. 30.	Nr. 19	fehlt	fehlt.
2	2	42.	20	Nr. 30	II p. 136.
3	3	67.	21	18	27.
4	4	83.	22	35	165.
5	6	151.	23	36	178.
6	7	168.	24	35	169.
7	in Nr. 5	136.	25	in Nr. 8	fehlt.
8	in Nr. 8	fehlt.	26	Nr. 37	II p. 191.
9	in Nr. 8	fehlt.	27	28	fehlt.
10	Nr. 16	II. p. 4.	28	28	fehlt.
11	21	64.	29	45	fehlt.
12	15	I. p. 268.	30	fehlt	fehlt.
13	26	fehlt.	31	45	II. p. 244.
14	31	II. p. 122.	32	39	fehlt.
15	27	109.	33	40	II. p. 209.
16	47	265.	34	41	II. 218. 220
17	32	146.	35	50	fehlt.
18	24	fehlt.			

II.

Rosen	Nachschabî	Iken	Rosen	Nachschabî	Iken
I. p. 3	Rahmenerzählung	p. 4.	83	4	4.
7	fehlt	fehlt.	87	fehlt	fehlt.
30	1	p. 10.	89	33	fehlt.
36	fehlt	fehlt.	128	in 5	fehlt.
42	2	Nr. 2.	130	in 5	fehlt.
63	fehlt	fehlt.	136	in 5	Nr. 7.
67	3	Nr. 3.	151	6	5.

Rosen	Nachschabi	Ikon
I. p. 159	fehlt	fehlt.
168	in 7	6
178	in 7	fehlt.
191	in 9	fehlt.
197	in 9	fehlt.
210	10	fehlt.
224	11	fehlt.
229	fehlt	fehlt.
232	fehlt	fehlt.
243, 248	12	fehlen.
262, 265	13	fehlen.
266	14	fehlt.
268, 270, 272	15	12
II. p. 4	16	Nr. 10 p. 54.
7	das.	das. p. 55.
8	das.	fehlt.
15	17	fehlt.
27	18	21.
32	das.	fehlt.
47	19	fehlt.
53	20	fehlt.
62	fehlt	fehlt.
64	21	11.
71	22	fehlt.
85	23	fehlt.
92, 96, 102	25	fehlen.

Rosen	Nachschabi	Ikon
II. p. 109	27	15.
112	das.	fehlt.
117	das.	fehlt.
120	fehlt	fehlt.
122	31	14.
125	das.	fehlt.
136	30	20.
139	das.	fehlt.
146	32	17.
149	das.	fehlt.
154	34	fehlt.
165	35	22.
169	das.	24.
178	36	23.
191	37	26.
194	das.	fehlt.
202	29	fehlt.
209	40	33.
218	41	34.
220	das.	fehlt.
225, 228, 232	42	fehlen.
236	43	fehlt.
244	45	31.
249	46	fehlt.
265	47	16.
269	48	fehlt.
279, 283	49	fehlen.
291	52	fehlt.

Es ergiebt sich hieraus, dass jede der obigen drei Bearbeitungen einige Abschnitte für sich allein hat, und zwar:

1. Nachschabi: Nacht 8 (wenigstens die Rahmenerzählung, während einzelne der eingeflochtenen Geschichten sich auch bei Muhammad Qâdirî finden); ferner die Nächte 38, 44 und 51. — 2. Qâdirî: die Nächte 19 und 39. — 3. der Türke: die Erzählungen auf I. pag. 7, 36, 63, 87, 159[1]), 229, 232 und II. pag. 62 und 120: sämmtlich vielmehr Anekdoten und Legenden, als Märchen oder eigentliche Erzählungen.

1) Aus Sa'di's Gulistân; vgl. die Uebersetzung von Graf pag. 274.

Nachschabî's Einleitung.

Dieselbe ist, nebst der ersten Nacht, bereits von Kosegarten (bei Iken pag. 193) übersetzt, und bedarf deshalb der näheren Besprechung nicht. Nur eine Stelle ist zu berichtigen, da dieselbe inhaltlich wichtig ist, aber von Kosegarten wegen ihrer Verderbtheit in der Hamburger, ihm allein zu Gebote stehenden Handschrift nicht richtig übersetzt werden konnte. Es heisst nämlich bei ihm p. 196: „wenn du mir jenes Original [d. i. die ältere, Nachschabî zur Umarbeitung vorliegende persische Recension], welches die Urschrift des indischen Buches ist etc." (B. آن اصل را که اصول کتاب هندیست, und ähnlich auch in C. این اصل را که اصول کتب هندی است). Dies widerspricht geradezu dem von Nachschabî selbst unmittelbar vorher auseinandergesetzten Sachverhalt, und als einzig richtige Lesart ist deshalb die von A. anzunehmen, wo es heisst: آن اصل را که اصول او از کتب هند است „jenes Original (für die Arbeit Nachschabî's), dessen Urschriften indische Bücher sind". Aus diesen Worten Nachschabî's können wir weiter folgern, dass die ihm vorliegende, ursprüngliche persische Redaction nicht nach einem indischen „Papagaienbuche" gemacht, sondern mit Zugrundelegung der Einkleidung des letzteren aus verschiedenen indischen Erzählungswerken zusammengesetzt worden war; ein Verhältniss, das auch an sich durchaus wahrscheinlich, und schon von Benfey in den Gött. Gel. Anz. 1858 p. 534 auseinandergesetzt ist.

Die erste Nacht

zerfällt in zwei Theile: 1. die Rahmenerzählung, und 2. die Geschichte von dem Papagaien, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftete.

1. Die Rahmenerzählung (vgl. Benfey, Einleitung p. 273. 301) ist, wie schon bemerkt, von Kosegarten (bei Iken pag. 200) bereits übersetzt. Ich habe dazu nur Folgendes zu bemerken: a) die Stadt Dhûlikâ [1]) wird in A. und C. nicht genannt; — b) der weniger kluge Genosse [2]) des Papagaien, der Schârik (شارک) = skr. çârikâ, engl. minor, franz. mainate, lat. aprosmictus scapulatus ist ein an Grösse und Aussehen unserer Schwarzamsel sehr ähnlicher Vogel, nur dass er bei schwarzem Gefieder ausser gelbem Schnabel

---

1) B. دخولقا, Ist darunter vielleicht Dholka, eine Stadt in Guzerat, zu verstehen? vgl. Hamilton, Description of Hindostan. Vol. I (London 1820) p. 694.

2) Beide Vögel treten mehrfach als Genossen, ja als Ehepaar auf, vgl. die 25te und die 42te Nacht.

und ebensolchen Füssen auch noch gelbe Lappen an den Ohren hat. Buffon, Histoire naturelle des Oiseaux Vol. IV. p. 132 sagt von ihm: „ . . . je dois ajouter que le Mainate a beaucoup de talent pour sifler, pour chanter et pour parler; qu'il a même la prononciation plus franche que le perroquet, comme l'oiseau parleur par excellence, et qu'il se plaît à exercer son talent jusqu'à l'importunité. Daselbst Pl. 268 findet sich auch eine gute Abbildung des Vogels. — c) als einen merkwürdigen Zufall — etwas Anderes kann es natürlich nicht sein — möchte ich noch erwähnen, dass der Zug der Çukasaptati von der bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes übertriebenen, und deshalb ein Einschreiten nöthig machenden Liebe des Kaufmannssohnes zu seiner Frau [1]) sich weder bei Nachschabî, noch bei Muḥammed Qâdirî, wohl aber bei dem Türken (Rosen I p. 5) findet: also derselbe Zug in den beiden Endpunkten einer Reihe, während er im Mittelgliede fehlt. Es scheint mir wahrscheinlich, dass der Türke denselben aus der analogen Erzählung Rosen II p. 225 = Nachsch. 42te Nacht hierher entlehnt hat.

2. Die Geschichte von dem Papagai, welcher zwischen den beiden Eheleuten Frieden stiftet (Gerrans p. 14; Iken pag. 10; Rosen I p. 30; vgl. Benfey p. 357). Nachschabî stimmt mit Muḥammad Qâdirî; der einzige abweichende Zug ist folgender: bei Qâdirî sagt der Papagai, als er wieder hergestellt in das Haus seines Herrn zurückkehrt, er sei von Gott aus Erbarmen über das vierzigtägige Fasten, sowie über das Wehklagen der unschuldig verstossenen Frau wieder lebendig gemacht worden; bei Nachschabî dagegen berichtet er, dass er durch die Gewalt des Gebetes der Frau wieder zum Leben gekommen sei, was den Mann zur Reflexion veranlasst: eine Frau, deren Gebet solche Kraft hat, dass es Todte auferweckt, um dieselben zu Zeugen für sich aufzurufen, muss nothwendigerweise unschuldig sein [2]). — Die letztere Auffassung steht der indischen Ansicht von der unbegrenzten Macht des Gebetes der Frommen näher, und ist deshalb wahrscheinlich aus dem indischen Originale herübergenommen.

Zweite Nacht.

Treue einer Schildwache gegen den König von Tabaristân.
(Iken no. 2; Rosen I p. 42; vgl. Benfey p. 416.)

Stimmt mit Qâdirî; doch ist zu bemerken: 1. bei Qâdirî sagt die Schildwache, vom Könige befragt, sie halte schon viele Tage,

---

1) Diesen Sinn geben verdient die Worte bei Galanos p. 1: ἦν δ' αὐτὸς ὁ Μαδάνας ἀμελὴς τοῦ ἐμπορικοῦ ἔργου, ἀνήκοος τῶν λόγων τοῦ πατρὸς καὶ τῆς μητρὸς, ἡδυπαθής τε καὶ φιλήδονος, und bei Lassen, Anthologia, ed. altera pag. 32: sa ca Madana âsîva vishayâçaktamanâḥ | tatas tatpratibodhâya „çreshṭhimitra-Trivikrama-brâhmaṇenâ" sitas gandharvaputrau malajâtijîvau çukaçârikau pañjarasthau kritau |

2) Ebenso bei Gerrans, der diese Erzählung sonst äusserst frei übersetzt.

auf einem Beine stehend, die Wache; während bei Nachschabî sogar — mit echt indischer Uebertreibung — vier Jahre angegeben werden. — 2. Die Absicht des Wächters, seinen Sohn zu opfern, erinnert an die biblische Erzählung von Abraham und Isaak; Nachschabî vergleicht diese Erzählung selbst (پدر ابراهیم وار کارد برحلق اسماعیل خود نهاد وخواست تا او را قربان، این کعبه جلال کند)

Dritte Nacht.

Goldschmied und Zimmermann; Diebstahl und Verheimlichung der goldenen Götzenbilder; Ueberlistung des Goldschmieds. (Iken no. 3; Rosen I p. 67; Çukasaptati 38 und 49; vgl. Benfey §. 101 und p. 276.)

Dieselbe Erzählung, wie bei Qâdiri; doch mit folgenden Eigenthümlichkeiten: 1. Die Scene des Tempelraubes ist, statt wie bei Qâdiri nach Indien, bei Nachschabî in ein christliches Land verlegt (صليب, كليسـب). Unter den بتان sind dann natürlich Heiligenbilder zu verstehen. — 2. Bei Nachschabî bereiten Goldschmied und Zimmermann die Häupter der Stadt, deren Tempel sie berauben sollen, auf das Verschwinden der goldenen Heiligenbilder dadurch vor, dass sie sagen, die Heiligen seien ihnen in einem Traume erschienen, und haben gedroht, die Stadt, von deren Bewohnern sie zu wenig verehrt würden, zu verlassen.

Ausserdem ist bei Nachschabî noch folgende Anekdote eingeflochten: Zu einem Juden, welcher sich der intimen Freundschaft des berühmten Bâjazîd Bastâmî erfreute, sagte einst ein Muhammedaner: „Wie kann nur ein Mann, welcher, wie Du, den genauen Umgang eines Mannes wie Bâjazîd geniesst, trotzdem Jude bleiben, statt zum Islâm überzutreten?" Darauf antwortete der Jude: „Wenn das Wesen des Islâm in dem besteht, was ich Bâjazîd thun sehe (d. h. in der strengsten Askese), so habe ich zu dieser Religion gar keine Lust[1]; besteht es aber darin, was Du thust (Schlemmerei), so ist es besser, Jude zu bleiben."

Vierte Nacht.

Von dem Soldaten, seiner braven Frau und dem Rosenstrauss, den sie ihm gab.

(Iken no. 4; Rosen I. p. 83; vgl. Loiseleur Essai p. 107.[2])

Die Haupterzählung stimmt fast ganz mit der Darstellung bei Qâdiri überein; als kleine Abweichungen sind nur folgende Züge zu bemerken: 1. Das Herausziehen der beiden Köche aus dem Brunnen und ihre Verkleidung als Mädchen geschieht bei Nach-

1) So nach B.

2) Ein Aufsatz über diese Erzählung und ihre Verzweigungen von meinem Freunde, Dr. R. Köhler in Weimar, befindet sich gegenwärtig unter der Presse.

schabi durch die Frau, nicht, wie bei Qâdiri, durch den Mann. 2. Zuletzt wird der Edelmann (امیرزاده) bei Nachschabi von der Frau verflucht (من میخواهم که یک مهموم آه نامرد احوال تو کنم و کل جوانی ترا بباد دهم و ترا درجمیع خاک خاکستر گردانم تا بار دیگر نام مستورات[1]) پیش مردمان بدگمان[2]) نبری و بر بندگان خداوند علی استهزا نکنی), worüber derselbe heftig erschrickt und um Verzeihung bittet. — Ausserdem ist noch zu erwähnen, dass genau genommen auch bei Iken schon „Rosenstrauss" statt „Blumenstrauss" stehen sollte; freilich wird der Ausdruck گلدسته, dessen sich sowohl Nachschabi als Qâdiri bedient, den Wörterbüchern zufolge auch in der allgemeinen Bedeutung „Blumenstrauss" gebraucht.

Die eingeschaltete Erzählung von der Frau des Yogin, die mit hundert Männern buhlte[3]), ist bei Nachschabi folgendermassen eingekleidet. Ein Mann hatte eine durch Schönheit und Reiz ausgezeichnete Frau, auf die er nie und unter keiner Bedingung eifersüchtig wurde. Einstmals nun beschlossen seine Frau und deren Halbschwester (خواهر خوانده), ihn auf die Probe zu stellen, und die Letztere legte zu diesem Zwecke Männerkleider an, verfügte sich Nachts zu der Frau und theilte mit ihr das Lager. Als der Mann nach Hause kam, sagte er, weit entfernt in Zorn zu gerathen, vielmehr ruhig zu dem vermeintlichen Jüngling: „Stehe auf, junger Mann! jetzt bin ich an der Reihe". Als die Frauen ihn mit Lachen aufgeklärt hatten, fragten sie ihn zugleich nach dem Grunde seines unglaublichen Gleichmuthes bei der scheinbaren Untreue seiner Gattin, von dem, wie sie wussten, Furcht die Ursache nicht sein konnte; denn er war muthig und tapfer. Er erzählt ihnen nun als Grund, warum er aller Eifersucht als doch fruchtlos entsagt habe, die folgende Geschichte, und zwar als ihm selbst begegnet. Er war hier, bei Nachschabi, der hundertste Liebhaber der Frau, während bei Qâdiri von dem einhundert und ersten die Rede ist.

---

1) In Cod. A, welcher mir in diesem Augenblicke allein noch zur Hand ist, مستوران.

2) Cod. بدگوماق.

3) Iken p. 31, vgl. Benfey p. 460. Bei Rosen I. p. 87 ist dafür eine andere Geschichte substituirt. — Bekanntlich findet sich die uns vorliegende Erzählung auch in der 1001 Nacht, und zwar in der Bûlâqer Ausgabe und in der Gothaner Handschrift Cat. Möll. 917 nicht nur, wie in allen Recensionen, in der Einleitung, sondern noch einmal in der Geschichte von den sieben Vezieren (ed. Bûl. II p. 82); vgl. Fleischer in seiner Ausgabe Bd. 12 pag. 8 nr. 4.

Fünfte Nacht.

Die Haupterzählung zerfällt in drei Abschnitte:

1. Die Papagaienfamilie und die Fuchsfamilie, Rosen I p. 128. Wie sich schon aus diesem Titel ergiebt, steht statt des Schakals in der türkischen Bearbeitung bei Nachschabî der Fuchs (روباه); sonst stimmen beide Bearbeitungen ganz überein. Was Rosen „Luchs" übersetzt, ist im Persischen der سیاه‌گوش, im türkischen Original wahrscheinlich der قره‌قلاق, der Caracall. — Bei Qâdirî fehlt dieser erste Theil der Erzählung.

2. Der Papagai befreit seine gefangenen Jungen durch List. Rosen I p. 136, Iken no. 7, Çukasaptati 63 in der Petersburger Handschrift[1]; vgl. Benfey §. 87. — Nachschabî stimmt ganz mit Qâdirî überein.

3. Die halbvollendete Cur des Königs. Iken p. 46, Rosen I p. 138; vgl. Benfey p. 248 und 380. Auch hier stimmt Nachschabî ganz mit Qâdirî.

Die eingeschaltete Erzählung von dem Affen und dem Sohne des Schlossvoigts (vgl. Benfey p. 504 und §. 148) findet sich nicht bei Muḥammed Qâdirî, wohl aber bei dem Türken (Rosen I. p. 130). Nachschabî stimmt mit der türkischen Darstellung ganz überein; nur ist bei ersterem der Name des Affen nicht genannt, ebensowenig wie das Vaterland (Rûm) des den Schlossvoigtssohn heilenden Arztes.

Sechste Nacht.

> Der Zimmermann, der Juwelier, der Mönch und der Schneider, die sich um eine hölzerne Frau zanken.
> (Gerrans p. 53; Iken no. 5; Rosen I p. 151; vgl. Benfey I p. 489[2]).

Bei Qâdirî, der sonst ganz mit Nachschabî übereinstimmt, wird die Figur zwar auch zuerst vom Zimmermann gezimmert und dann vom Juwelier geschmückt, dann aber gleich vom Mönch belebt, und darauf erst vom Schneider bekleidet. — Diese Erzählung findet sich in der Çukasaptati zwar nicht, ein Baum der Entscheidung kommt aber, wie hier, so dort in der 49ten Nacht (p. 63 der griech. Uebersetzung) vor.

---

1) Diese Erzählung ist nach dem verhältnissmässig gut erhaltenen Text der Petersb. Hs. von Benfey auf p. 247 übersetzt. In dem Verse muss es statt „der sehr alte Schwanenkönig" heissen „der sehr kluge Schw." (subuddhir, nicht suvṛiddho); ferner wird es wohl besser sein, das Beiwort daçajejanavivitam, welches in der Hs. ohne alle grammatische Beziehung steht, auf den Landrücken, nicht auf den Feigenbaum zu beziehen.

2) Die Verwickelung dieser Geschichte hat einige Aehnlichkeit mit der indischen Posse Dhûrtasamâgama (Lassen, Anthologia, ed. I p. 66—96; Wilson, Hindu Theatre. Vol. II (London 1835.) p. 408).

Siebente Nacht.

Ist ausser von Gerrans p. 67 auch von Kosegarten bei Iken p. 209 übersetzt und bedarf deshalb keiner näheren Besprechung. Was die parallelen Bearbeitungen betrifft, so ist die Erzählung in folgende zwei Theile zu zerlegen:

> 1. Edelmuth des Vikramâditya gegen den Derwisch, welcher die Tochter des Königs von Bhilsân (bei Qâdirî von Kanôǵ) zur Gemahlin begehrte.
> (Iken no. 6; Rosen I p. 186; vgl. Benfey I p. 389).
> 2. Edelmuth des Vikramâditya gegen den wankenden Greis. (Fehlt bei Qâdirî; Rosen I p. 178; vgl. Benfey a. a. O.)

Achte Nacht.[1])

> Von dem Königssohn und den sieben Vezieren, und von dem Unglück, welches ihn wegen eines Mädchens betraf.

Ist bereits von H. Brockhaus herausgegeben und auszugsweise übersetzt; s. §. 2 no. 3 der Einleitung. Hinzuzufügen habe ich nur, dass die folgenden der eingeschalteten Erzählungen sich auch in der Çukasaptati finden: 1. Der Färber und die Frau, ÇS. no. 26 — 3. Das Elefantchen, ÇS. no. 22 — 5. Die Frau des Krämers, ÇS. no. 15 — 6. Die listige Frau und der Gewürzkrämer ÇS. no. 32 (nach Galanos). M. vgl. ausserdem zu 1. Benfey §. 56, zu 5. Bfy. p. 456, zu 6. Bfy. p. 281

In der dritten Erzählung (das Elefantchen) steht auffallenderweise in der Çukasaptati an Stelle des Elefanten ein Kameel (*κάμηλος*, ushtrikâ). Wie gerade in die indische Recension an Stelle des dort einheimischen und — wie es der Zusammenhang verlangt — dem Menschen gefährlichen Elefanten das fremde und für gewöhnlich harmlose Kameel gekommen ist, ist mir unverständlich; eine Recension der weitverbreiteten Erzählung, aus welcher diese Aenderung entnommen sein könnte, kenne ich nicht.

Neunte Nacht.

> Geschichte von dem Könige von Syrien, der seinen Papagai frei liess, und wie ihm derselbe die Frucht des Lebens von der Quelle der Finsterniss brachte.
> (Gerrans p. 170; Rosen I p. 191).

Bei Rosen heisst es pag. 195: einst, als der Papagai dem Könige eine anmuthige Geschichte erzählt hatte, erlaubte ihm dieser, sich eine Gnade auszubitten, worauf der Papagai um Urlaub nachsuchte, seine Verwandten einmal besuchen zu dürfen, bei Nachschabî dagegen wird erzählt: als der König sah, dass er in dem Papagaien einen zweiten Hippokrates und Sokrates an Weisheit

---

1) In C. sind die Nächte 8, 9 und 10 umgestellt: AB 8 = C 9; AB 9 = C 10; AB 10 = C 8.

besass, schämte er sich, denselben im Käfig gefangen zu halten, und schenkte ihm die Freiheit. Der Papagai diente ihm nun noch lange Zeit, suchte dann aber seine Sippschaft auf. Die Art, wie nun der dankbare Papagai dem Könige die Frucht des Lebens bringt, ist bei Nachschabi [1]) wie bei dem Türken. Der erstere fährt dann fort: Als der König sich nun, nach dem Beispiele Salomos, weigert, die Frucht des Lebens zu essen, stellt ihm der Papagai vor, dass er es ja in seiner Hand habe, alle seine Lieben an dem Genusse Theil nehmen zu lassen, wenn er die Frucht als Samen stecke. Da dieselbe mit dem Wasser aus der Quelle des Lebens getränkt sei, so werde schon am ersten Tage ein Baum aus ihr entstanden sein, am zweiten Tage werde der Baum Früchte haben, welche am dritten zur Reife gelangen werden. Der König befolgt diesen Rath des Papagais, und ertheilt zugleich an eine zu dem Baume gestellte Schildwache den Befehl, ihm die erste reif abfallende Frucht zu überbringen. Eines Nachts nun, als die erste Frucht abfiel, schlief die Schildwache gerade, und eine giftige Schlange, die in der Nähe war, nahm die Frucht in den Rachen, so dass sie ganz besudelt wurde, u. s. w. wie bei dem Türken; nur ist zu bemerken: 1. es wird bei Nachschabi nicht gesagt, dass die Schlange dann vom Könige selbst bei seinem Besuche des Baumes gesehen wird; und 2. derjenige Mann, welcher nach dem Genusse der vergifteten Frucht stirbt, ist bei Nachschabi einfach ein alter Mann, nicht wie bei dem Türken ein zum Tode verurtheilter Greis.

Die eingeschobene Geschichte von Salomo und dem kleinen Igel [2]) zeigt bei Nachschabi gleichfalls eine Abweichung von der Darstellung des Türken. Bei dem Ersteren wird nämlich so erzählt: Nachdem Salomo alle anderen Geschöpfe um Rath gefragt hatte, und von ihnen zum Genusse des Lebensbechers aufgefordert worden war, fehlte nur noch der Igel, der gerade nicht zugegen war. Salomon schickte nun das Pferd, um ihn zu holen, doch auf dessen Aufforderung kam der Igel nicht; da schickte Salomo den Hund, und nun kam der Igel. Salomo drückte ihm alsbald seine Befürchtung aus, dass er den ersehnten weisen Rath wohl schwerlich von einem Thiere erhalten werde, welches dumm und unwissend genug sei, um der Aufforderung des Pferdes, dessen Gestalt nach der des Menschen die edelste in der ganzen Schöpfung sei, nicht Folge zu leisten, dagegen auf die Worte des gemeinen Hundes zu hören. Hierauf antwortete der Igel: „O König, auf die Aufforderung des Pferdes bin ich nicht gekommen, weil zwischen

1) Bei Gerrans stellt der König selbst dem Papagaien als Bedingung der Freiheit, dass er ihm eine Frucht von dem Baume des Lebens bringen solle. Im späteren Verlauf der Erzählung wird Gerrans ganz confus, offenbar weil er den Zusammenhang nicht verstand.

2) خارپشتک. Gerrans hat daraus „a little insect" gemacht!

mir und ihm keine Feindschaft besteht, auch das Pferd zu edlen Sinnes ist, um wegen meiner Weigerung sich an mir zu rächen; mit dem Hunde dagegen ist das Umgekehrte der Fall: zwischen uns besteht Feindschaft, und der Hund ist auch so niedrigen und gemeinen Sinnes, dass er, wenn ich seinen Worten nicht gefolgt wäre, sicherlich Rache an mir genommen hätte. Auch könnte ich sagen: Ihr Menschen seht nur auf das Aeussere, ich, Gott sei Dank, auch auf das Innere; von aussen scheint freilich das Pferd edler als der Hund, ist es aber mit nichten von innen, denn das Pferd dient dem Menschen nur gezwungen, bleibt ihm nur so lange treu, als es muss und die Fessel fühlt, während die Treue des Hundes eine freiwillige ist, die sich selbst durch erduldete Misshandlungen nicht beirren lässt." — Der weitere Verlauf der Erzählung ist wie in der türkischen Bearbeitung.

Zehnte Nacht.

Geschichte von dem Vezierssohne, dem Kaufmanne, deren Weibern und dem Mönche, und wie ein hölzerner Papagai sprach.
(Rosen I p. 210; ähnlich Çukasaptati 39, welche Erzählung in der Petersburger Hs. fehlt: vgl. Benfey p. 277.)

Die im Einzelnen von der türkischen Redaction ziemlich abweichende Darstellung des Nachschabi ist folgende:

Der Kaufmann erkundigt sich in dem fremden Lande, was es denn da wohl gebe, das würdig sei, von ihm seinem Freunde, dem Veziersohne, mitgebracht zu werden. Es wird ihm der künstliche Papagai empfohlen, welchen ein geschickter Künstler jedoch nur an einem bestimmten Tage des Jahres aus Holz zu verfertigen im Stande sei. Der Kaufmann wartet nun ein Jahr, bis der bestimmte Tag kommt, und nimmt dann den hölzernen Papagai mit sich. Am zweiten Tage nach seiner Heimkehr ladet er den Veziersohn als Gast zu sich, und theilt demselben auf seine Frage mit, was er ihm von seiner Reise mitgebracht habe. Auf die Bitte des Veziersohnes, ihn das Wunder sogleich sehen zu lassen, vertröstet ihn der Kaufmann auf den nächsten Tag, der Veziersohn aber entfernt sich sogleich aus der Gesellschaft, lässt sich von der Frau des Kaufmanns, mit welcher er in einem Liebesverhältniss steht, den künstlichen Vogel holen und sofort von einem geschickten Künstler einen ganz ähnlichen, aber natürlich sprachlosen Papagaien anfertigen, vertauscht beide, schickt den falschen in den Harem des Kaufmanns, und kehrt, nachdem dies alles geschehen, in die Gesellschaft zurück, noch ehe dieselbe auseinander gegangen ist. Alsbald weiss er das Gespräch wieder auf den künstlichen Papagai zu lenken, und stellt sich gegen den Kaufmann, welcher von Neuem die Wahrheit des von ihm Berichteten betheuert, ungläubig, so dass ihm dieser eine Wette vorschlägt: wenn der Papagai wirklich spreche, solle das ganze Hab und Gut des Veziersohnes, seine

Frau und Kinder inbegriffen, ihm, dem Kaufmanne, zufallen; spreche der Papagai nicht, so wolle ebenso er seine ganze Habe an den Veziersssohn verlieren. Als nun nach Entfernung seiner Gäste der Kaufmann zu dem Käfig des Papagais geht, demselben die von ihm eingegangene Wette mittheilt, und ihn ermahnt, sich zur rechten Zeit hübsch gelehrig und gesprächig zu zeigen, wird er bald inne, dass er statt seines Wundervogels jetzt wirklich nur einen gewöhnlichen hölzernen Papagai ohne Leben und Verstand vor sich hat, und giebt schon, verzweifelnd, sein ganzes Hab und Gut verloren. In seiner Noth wendet er sich, als letzte Hoffnung, an einen Mönch, welcher eine Klause in jener Stadt bewohnt und im Rufe der Heiligkeit und des Besitzes geheimer Wissenschaft steht. Nach Anhörung des Falles erklärt sich dieser zur Hülfe bereit, und zwar unter der Bedingung, dass der Kaufmann von all den Besitzthümern des Veziersssohnes, welche er durch das Gewinnen der Wette erhalten werde, ihm nur die Frau des Letzteren überlassen solle. Diese Bedingung stellt der Mönch, weil er schon längst mit jener Frau verbotenen Umgang pflegt, und sie auf diese Weise endlich ganz in seinen Besitz zu bekommen hofft; zugleich wird ihm aber dieses ehebrecherische Verhältniss zum Mittel, dem Kaufmanne zu helfen. Er durchschaut nämlich sogleich den ganzen Zusammenhang und schickt nun zu seiner Geliebten, der Frau des Veziersssohnes, mit der Bitte, ihm auf kurze Zeit den wunderbaren, sprechenden Papagai zu übersenden, welchen ihr Mann kürzlich in seinen Harem gebracht habe. Die Frau sendet denselben ohne Arg, und der Mönch vertauscht ihn nun wieder mit dem hölzernen Papagai des Kaufmannes, welchen er sich von dem Letzteren zu diesem Zwecke hat geben lassen. Es versteht sich, dass nun die Wette zu Gunsten des Kaufmanns ausfällt. Dieser erfährt aber alsbald von seinem wiedergewonnenen Papagai den Hergang der ganzen Sache, welchen er auch dem Veziersssohne mittheilt. Beide beschliessen, ihre treulosen Frauen mit öffentlicher Steinigung auf dem Markte zu bestrafen, sich selbst aber von den Frauen für alle Zeit ferne und an die Männer zu halten (ومردوار نويسندند). „Möchte doch", so schliesst Nachschabî die Erzählung, „der erhabene und heilige Schöpfer des Mannes und des Weibes Jedem die Kraft verleihen, sein Herz von diesem treulosen Geschlechte fern zu halten, und Jeden begnadigen, dass er seine Gedanken bewacht vor dieser betrügerischen Gesellschaft".

Elfte Nacht.

Eine Uebersetzung dieser Nacht von Kosegarten s. bei Iken p. 221. — Bei Rosen findet sich dieselbe Erzählung I p. 224.

Zwölfte Nacht.

Geschichte von dem Lumpensammler, wie er einen Edelstein findet, der ihm aber von seinem Weggenossen gestohlen wird,

und wie die Königstochter denselben wieder zum Vorschein bringt. (Rosen I p. 243).

Abweichungen von der türkischen Bearbeitung: 1. Der Finder des Diamants, bei Rosen ein Landmann, ist bei Nachschabî ein Lumpensammler, ein Mann, der den Strassenkehricht nach allerlei noch brauchbaren Kleinigkeiten durchsucht (خاکبیز). — 2. Dem Finder wird gerathen, er solle das Kleinod, nicht wie im Türkischen zum Kaiser von Rûm, sondern zum بهوجراج d. h. Bhojarâja tragen. — 3. Er begegnet unterwegs vier Männern. — 4. Die Prinzessin giebt ihrem Vater gegenüber an, sie wolle das Kleinod von den vier Dieben durch Diagramme und Talismane (بهندسه وطلسم) herausbringen. — 5. Die Königstochter verlegt ihre Geschichte nach Mâzandarân. — 6. Die Kaufmannstochter (deren Name nicht genannt wird) wendet sich unmittelbar an den Gärtner, um die gewünschte Rose von ihm zu erhalten, und er stellt die bekannte Bedingung; doch spricht er ganz unumwunden aus, dass sie dann bei ihrem Besuch am Hochzeitsabend „den ersten Tropfen von dem Rosenwasser der Vereinigung in seine Kehle fallen lassen müsse." — 7. Am Hochzeitsabend geht sie nicht allein, sondern von Mädchen (چند کنیزک) begleitet in den Garten. — 8. Das Urtheil der vier Abenteurer fällt nun dahin aus, dass der erste den Ehemann für den Thörichtsten erklärt, weil er seine junge Frau, nur damit sie ihr Versprechen halte, in den Garten gehen lasse; der zweite den Wolf, der dritte den Räuber, der vierte den Gärtner. — 9. Die Prinzessin entscheidet, dass derjenige, welcher den Dieb für den Dümmsten erklärt habe, unter den vier Genossen der gierigste sei, und deshalb auch in dem Besitz des Kleinods sich befinden müsse.

Dreizehnte Nacht.

Von der Zusammenkunft der Weisen, um die Anlage des Prinzen durch Musik zu erkennen.
(Rosen I p. 262).

Der Türke stimmt mit Nachschabî überein, nur dass 1. bei Nchsch. die Scene nach Ispâhân verlegt ist, und 2. dass sich bei Nchsch. mit dem königlichen noch andere Kinder bei dem Klange der Musik regen, denen nun gleichfalls von den Weisen vorausgesagt wird, dass sie tüchtige Männer werden würden. — Die angehängte Anekdote von Schaich Gunaid (Rosen I. 265) stimmt in beiden Bearbeitungen ganz überein.

Vierzehnte Nacht.

Von der Musik.
(Gerrans p. 117; Rosen I. p. 266).

Der einzige Sagen- oder Erzählungsstoff, welcher in diesem Abschnitte, von welchem man eigentlich nicht recht begreift, was

er hier zu thun hat, vorkommt, sind die Erzählungen von dem Ursprunge der Musik, welche sich bei Rosen I p. 266. 267 finden. Zu der ersten ist nur zu bemerken, dass bei Nachschabi ein Name des Erfinders (Sâz-Perdâz bei Rosen) nicht genannt ist; zur zweiten, dass die „unzählige Menge“ von Löchern im Schnabel des Kyknos (ققنس) bei Nachschabi auf sieben (in Cod. A siebzig) beschränkt ist, aus deren jedem aber im Frühjahre wieder 70 Töne hervorkommen. Diese beiden Theorien von der Entstehung der Musik werden den Indern zugeschrieben; eine dritte, nämlich dass die Musik eine Nachahmung der Harmonie der Sphären und Gestirne sei, den Griechen. Von einer unanständigen Erzählung über die Entstehung der Musik, bei welcher der Teufel im Spiel sein soll, wie Gerrans p. 123 angiebt, kommt in den drei von mir benützten Handschriften nichts vor. — Zuletzt lässt sich Chugasta von dem Papagai noch zehn Eigenschaften aufzählen, welche dem Manne, und sieben, welche dem Weibe nothwendig seien, um dem geliebten Gegenstande zu gefallen.

Fünfzehnte Nacht.

Geschichte von dem Löwen und der Katze, und wie das Junge der letzteren die Mäuse tödtete, was aber der Katze leid war.

(Rosen I p. 268; Iken no. 12).

Nachschabi stimmt im Ganzen mehr mit Qâdirî, als mit dem Türken überein, obgleich wieder Letzterer manche Einzelheiten mit Nachschabi gemein hat, welche bei Qâdirî fehlen. Im Vergleich mit Qâdirî zeigt Nachschabi folgende Abweichungen: 1. Die Scene ist verlegt „in das äusserste China“ (در اقصای چین). — 2. Der Gelehrte, welcher — wie bei Rosen p. 270 — dem Chalifen die Nothwendigkeit der Fliegen erklärt, ist bei Nehsch. der Imâm Schâfi'î. — 3. Das rathende Thier ist ein Wolf, wie bei dem Türken. — 4. Die Legende von Noah (Rosen p. 272) findet sich auch bei Nachschabi, der Kater ist aber bei Letzterem nicht benannt.

Sechzehnte Nacht.

Geschichte von der Hässlichkeit des Prinzen von Benares und der Schönheit seiner Gattin, und wie sich dieselbe in einen Jüngling verliebt.

(Gerrans p. 140; Iken no. 10; Rosen II p. 4; cfr. Benfey § 191).

In der Hauptgeschichte finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Qâdirî: 1. Der hässliche Ehemann ist bei Nachschabi — wie sich schon aus der mitgetheilten Ueberschrift ergiebt — ein Sohn des Königs von Benares. — 2. Der Mann, mit welchem die Prinzessin entflieht, wird bei Nehsch. als hässlich und gemein geschildert. — 3. Die Art, wie der Sänger die Prin-

zessin verlässt, stimmt bei Nchsch. mit der Darstellung des Türken (Rosen p. 6) überein. — 4. Der Schakal giebt seinen Rath der Prinzessin nicht unaufgefordert; sie erbittet denselben vielmehr, nachdem sie aus einem Gespräche mit dem Thiere, in welchem dasselbe sein eignes Verfahren und das der Prinzessin in Parallele setzt (Knochen = dem Manne, Fisch = dem Liebhaber der Prinzessin) und ihr ausserdem die zweite eingeschaltete Geschichte erzählt, die Weisheit desselben bemerkt hat.

In die Haupterzählung sind zwei Geschichten eingeschaltet; nämlich:

1. Der Schakal, welcher seinen Knochen fallen lässt, um einen Fisch zu fangen, und darüber beides verliert. Iken p. 55; Rosen II p. 7; vgl. Benfey p. 79 und 468. Nachschabi stimmt mit Qâdiri, nur dass bei dem ersteren statt des Hundes, der mittlerweile den vom Schakal fallen gelassenen Knochen weggeholt hat, ganz allgemein „ein anderes Thier" (حیوانی دیگر) steht.

2. Die zwei Männer, welche sich sehr früh begegnen, und von denen der eine sich über das frühe Aufstehen des andern verwundert, ohne zu bedenken, dass mit ihm ja dasselbe der Fall ist. — Fehlt bei Qâdiri; Rosen II p. 8. Die Darstellung Nachschabi's ist, wie gewöhnlich, viel schlichter und einfacher, als die des Türken; es heisst bei ersterem wörtlich: „Jemand war ungewöhnlich früh [1]) aufgestanden; da wurde seiner ein Mann ansichtig und begann zu ihm zu sprechen: Steht wohl irgend Jemand so früh auf, wie Du aufgestanden bist? Jener (der angeredete) Mann antwortete: O Herr, im Frühaufstehen sind wir beide gleich; welchen Grund hat deshalb diese Deine Verwunderung? Vers. Nachschabi, nur Laster kommt von dem Lasterhaften, und wie sollten Arme zu einem Schatze kommen? Ein Blinder muss dem anderen Blinden den Fehler der Blindheit nicht zum Vorwurf machen."

Siebzehnte Nacht.

Geschichte von dem Kaufmann Mançûr und seiner Reise, und wie ein anderer unter der Gestalt des Mançûr in dessen Haus drang, aber übel wegkam.

(Rosen II p. 15; Çukasaptati no. 3; vgl. Benfey p. 129.)

Nachschabi zeigt folgende Verschiedenheiten von der türkischen Recension: 1. Die Scene ist in Indien. — 2. Die dem falschen Mançûr zuerst entgegenkommende und ihn um sein Schicksal befragende Person ist bei Nachschabi nicht seine Frau, sondern sein Haushofmeister (پیشوای خانه). Darauf tröstet ihn aber die Frau. — 3. Der Richter spricht das Urtheil selbst, nicht einer seiner Bei-

---

1) A. بگهتر, B. بگهگتر. In A steht am Rande: بگهتر عبارت از بیگهتر است.

sitzer. — 4. Der falsche Mançûr (ذرعی) wird nicht geschunden, sondern nur mit Schimpf und Schande vor die Stadt gejagt.

Achtzehnte Nacht.

Geschichte von dem Prinzen von Zâwil, wie er die Nêkfâl erwirbt und den Frosch von der Schlange befreit, und wie beide Freundschaft mit ihm schliessen.

(Rosen II p. 27; Iken no. 21; vgl. Benfey p. 216 und §. 168, und dazu Orient und Occident I p. 374.)

Es zeigen sich bei Nachschabi folgende Abweichungen von der Darstellung Qâdirî's: 1. Das Reich des Königs, welcher die zwei Söhne hinterlässt, heisst Zâwil d. i. Zâbulistân oder Sîstân. — 2. Der nächste Verlauf der Erzählung ist bei Nachschabi ähnlich, wie bei dem Türken; es heisst nämlich: Der ausgewanderte jüngere Prinz kommt in eine Wüste, in welcher ihm ein springender und tanzender Derwisch begegnet. Von dem Prinzen um die Ursache seiner Lustigkeit befragt, antwortet er: „ich habe soeben eine gute Vorbedeutung (فال نيكو) wahrgenommen, des Sinnes, dass ein Kleinod von hohem Werthe in meine Hände kommen wird; aus Freude darüber habe ich getanzt und in die Hände geklatscht". Der Prinz macht nun dem Derwisch den Vorschlag, er wolle ihm, als das in jener Vorbedeutung verheissene Kleinod, einen Siegelring schenken, wogegen ihm der Derwisch die gute Vorbedeutung selbst abtreten solle. Der Handel wird gemacht, und der Prinz geht weiter. Da begegnet ihm bald ein schönes Weib, welches auf sein Befragen angiebt, sie heisse Nêkfâl (d. h. gute Vorbedeutung habend), sei gewohnt, den Grossen zu dienen und auch bereit, ihm jetzt zu folgen. Sie machen sich nun zusammen auf den Weg, und kommen an das Ufer eines Wassers, u. s. w. Im Verlaufe der Erzählung ist nun natürlich auch stets die Rede davon, dass der Prinz selbviert, nicht wie bei Qâdirî selbdritt, reist, ohne dass Nêkfâl etwas Weiteres für ihn thäte, als ihn eben zu begleiten. Zuletzt bittet auch sie um ihre Entlassung, und giebt sich dabei als die Personification jener Vorbedeutung zu erkennen, welche der Prinz von dem Derwisch erworben gehabt habe (من آن فالم كه مرا از دست درويش خريده بودى). — 3. In dem Gespräche zwischen Schlangen-Männchen und Weibchen, welches, wie bei dem Türken, der Erzählung von Moses und dem Adler (عقاب) vorausgeht, und in welchem das letztere die Menschen der Hartherzigkeit anklagt, ist bei Nachschabi eine Tradition von Muhammed eingeflochten, welche gegen unnützes und vorschnelles Reden gerichtet ist. — 4. In der Erzählung von Moses, dem Adler und der Taube, welche sich bei Nachschabi findet wie bei dem Türken (Rosen II p. 32; vgl. Benfey p. 392 u. Rivista orientale I p. 27), hat der erstere den sonderbaren Zug, dass Moses erst eine Wage nimmt und die Taube wiegt, ehe er dazu

schreitet, sich als Ersatz für dieselbe eine gleiche Quantität Fleisch auszuschneiden; auch führt er die letztere Handlung nicht aus, wird vielmehr, als er eben im Begriffe ist, es zu thun, von dem Adler, der sich als Michael und die Taube als Gabriel zu erkennen giebt, an der Ausführung gehindert. — 5. Die Schlange verwandelt sich, um dem Prinzen zu dienen, in einen schöngestalteten Menschen (مردی خوب صورت). — 6. Statt 1000 Rupien, wie bei Qâdirî, bekommt der Prinz bei Nachschabî 1000 Goldstücke (دینار) täglich. — 7. Der Befehl an den Prinzen, die von einer Schlange gebissene Prinzessin zu heilen, geht bei Nachschabî nicht von dem Könige aus, sondern es heisst: da sprach man, oder sprachen sie (etwa die Höflinge) zu dem Prinzen etc. (شاهزاده را گفتند). —

Neunzehnte Nacht.

Geschichte von der Frau des Brahmanen, welche den Pfau des Königs tödtete, von ihrer Adoptivschwester aber verrathen wurde, und von der List, welche die Brahmanenfrau anwandte, um die Beschuldigung abzuweisen.

(Rosen II p. 47; Çukasaptati no. 21.)

Nachschabî weicht in folgenden Punkten von der Darstellung des Türken ab: 1) der kinderlose Mann ist ein Brahmane „in irgend einer Stadt". — 2) eine Heimath des Arztes (Rûm bei dem Türken) wird nicht genannt. — 3) Für den Verrath werden in Cod. A nur 1000 Silberstücke (درم) geboten, in Cod. C aber allerdings, wie bei dem Türken, 1000 Goldstücke (دینار). — 4) Die verrathende Person ist bei Nachschabî eine Adoptivschwester (خواهر خوانده), nicht ein solcher Bruder, der Frau. — 5) Auf den Gedanken, die Aussage der Schwester erst zu prüfen, verfällt der König selbst, nicht erst seine Räthe. — Die Brahmanenfrau schliesst ihre Vertheidigung mit den Worten: „Wie sollte ich, die ich nicht im Stande bin, eine Fliege zu tödten, den Pfau des Königs tödten können? Ueberhaupt ist ja der Kaste der Brahmanen das Fleisch alles Viehes verboten" (وگرنه من بر کشتن مگس قادر نیستم طاوس رای چگونه توانم کشت وگوشت تمام حیوانات در مذهب برهمنان محظور وممنوع است)
6) Die Verrätherin wird nur aus der Stadt verbannt, nicht getödtet.

Zwanzigste Nacht.

Von der Tochter des Mönchs und ihren drei Männern, wie dieselben sie aus dem Grabe hervorzogen, und wie sie wieder lebendig wurde.

(Rosen II. p. 53; vgl. Eberts Jahrbuch II. p. 123.)

Die Darstellung des Türken stimmt hier ganz mit Nachschabî, wenigstens sind die vorhandenen Abweichungen ganz unbedeutend. Als solche sind zu erwähnen: 1) bei Nchsch. wird weder der Ort

der Handlung (Churâsân bei dem Türken), noch werden die Namen der handelnden Personen genannt. — 2) Statt des specifisch muhammedanischen Ausdruckes درویش bei dem Türken steht bei Nchsch. der allgemeinere زاهد. — 3) Die Begründungen, weshalb in dem ernsten Streite der Freier jeder den Vorzug vor dem andern zu verdienen meint, fehlen bei Nachschabi. — 4) In dem Gespräche, welches die Freier am Grabe des Mädchens vor der Ausgrabung desselben haben, fehlt bei Nchsch. die Hindeutung auf ein Wiedersehen am Auferstehungstage und der Streit darüber, welchem von ihnen sie dann zugehören werde. — 5) Nach ihrer Wiederbelebung läuft das Mädchen von selbst nach Hause, lässt sich nicht von den Freiern nach Hause führen.

Einundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Löwen, den vier Vezieren, und dem Brahmanen. (Iken no. 11; Rosen II. p. 64.)

Nachschabi zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdiri: 1) der Brahmane lebt in Guzerat. — 2) Die Thiere, welche sich zuerst beim Löwen befinden, sind Gazelle (آهو) und Reh (گوزن); der Fuchs, welcher statt des Rehes bei Qâdiri erscheint, passt auch nicht in den Zusammenhang. — Die beim zweiten Besuche des Brahmanen gegenwärtigen Thiere sind bei Nachschabi Wolf und Schakal. Statt des letzteren hat Qâdiri „einige Hunde", wobei die Vermuthung nahe liegt, dass Qâdiri in der ihm vorliegenden Handschrift des Nachschabi'schen Werkes سگان statt شغال gelesen haben mag. — 4) Als der Brahmane zum zweiten Male kommt, und den Zorn des Löwen bemerkt, welchen Wolf und Schakal angefacht hatten, flüchtet er auf einen Baum. Zum Glücke kommen da gerade dieselben beiden Thiere, welche sich schon einmal für ihn verwandt hatten, Reh und Gazelle, übersehen bald den Stand der Sache, und retten ihren Schützling zum zweiten Male, indem sie dem Löwen vorstellen: früher hat dieser Mensch deinen Ruhm nur bei Seinesgleichen verkündet; jetzt aber ist er gekommen, um denselben auch den Vögeln der Luft und den Einsiedlern (wörtlich: Klosterbewohnern, صومعه داران) der Bäume zu predigen, und ist deshalb auf die smaragdene Kanzel des Astes gestiegen, damit er einen Vortrag über die Trefflichkeit des Löwen halte. Durch diese Rede wird der Löwe beruhigt, geht fort, und auch der Brahmane steigt nun von seinem Baume herab, und macht sich schleunig heim.

Zweiundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Emirssohn von Kirmân, der eine Narcisse sah, und von dem Lachen des gebratenen Vogels und dem Lächeln des Freundes.

(Rosen II, p. 71; Çukasaptati no. 5 ff.; vgl. Benfey p. 380 (und dazu Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 155), 459 und II. 543; ferner Orient und Occident I. p. 344.)

Bei Nachschabî zeigen sich folgende Abweichungen von dem Türken: 1) Der Fürst ist bei Nchsch. ein Emir „im äussersten Kirmân" (در اقصاء کرمان), und der Blumenlacher sein Vertrauter (ندیم), dessen Name nicht genannt wird. — 2) Woher die Gesandtschaft, welche der König ehren will, gekommen ist, wird nicht gesagt: es heisst nur از پادشاهی „von einem Kaiser". — 3) Der Vertraute wird nicht zum Vezier, sondern zum Emir selbst eingeladen. — 4) Die Buhlerin, welche der Vertraute von seinem Gefängnisse aus beobachtet, ist auch die Frau des Emirs selbst, nicht die des Veziers. Ein Vezier kommt überhaupt bei Nchsch. gar nicht vor. — 5) Von einer obscönen Beschreibung, wie sie sich nach Rosen p. 76 Anm. im Türkischen findet, ist bei Nchsch. keine Spur vorhanden. — 6) Die Frau des Emirs sagt, sie unschleiere sich, weil das Aussehen der Narcisse einem Auge so ähnlich sei u. s. w. Darüber lacht ein gebratener Vogel (مرغی بریان), der zum Essen auf dem Tische steht (übereinstimmend mit den gerösteten Fischen der Çukasaptati). — 7. Die Frau des Emirs besteht, aus Neugierde und Eigensinn, selbst darauf, durchaus zu erfahren, weshalb der gebratene Vogel gelacht habe. — 8) Die untreuen Frauen werden auf Befehl des Emirs so bestraft: der des Vertrauten wird das Gesicht so schwarz angestrichen wie das ihres Buhlen von Natur ist, und sie werden beide in das Feuer geworfen; die Frau des Emirs aber wird mit dem Elefantentreiber, ihrem Buhlen, zusammengebunden, und beide werden einem Elefanten zum Zerstampfen vorgeworfen.

Dreiundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Schädel, durch welchen achtzig Menschen umkamen.

(Rosen II p. 85; vgl. Çukasaptati no. 5 ff.)

Abweichungen von der türkischen Redaction: 1) der Kaufmann, dessen Name nicht genannt wird, lebt in Tabrîz. — 2) Die Heimath des Juwelenhändlers wird nicht genannt. Da aber ihr Fürst راجه genannt wird, so ist dieselbe in Indien zu suchen. — 3) Dieser Râdscha, dessen Name nicht genannt wird, ist bei Nchsch. der Gatte der Kâmdschûî, und steht also an der Stelle des in der türkischen Bearbeitung erscheinenden Veziers Kâmbîn. — 4) Es heisst bei Nchsch. einfacher, als bei dem Türken: eines Tages brachte ein Jäger eine Anzahl lebendiger Fische zu dem Könige. Als Kâmdschûî dieselben sah, verhüllte sie auf der Stelle ihr Antlitz u. s. w. — 5) Ibnu 'l ghaib kennt bei Nchsch. nur die Sprache der Seethiere (اهل دریا). — 6) Die Fische sagen: der Wind ist

der Kundschafter des Meeres; Alles, was auf dem Festlande geschieht, trägt er den Fischen, und diese dem Meere zu. Vor einiger Zeit nun hat er erzählt u. s. w. — 7) Die achtzig Personen werden bei Nachschabi gesteinigt.

Vierundzwanzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Baschir und der Dschandâ.
(Iken no. 18; vgl. Loiseleur p. 35 und Benfey p. 143.)

Abweichungen von Qâdirî: 1) Baschir ist bei Nachschabi ein Araber von dem Stamme der Banû Tamîm. — 2) Die Frau heisst nicht Tschunder, sonder Dschandâ (جندا, in C. auch جنده). — 3) Dschandâ's Schwester gegenüber beweist der Araber die Wahrheit seiner Erzählung dadurch, dass er sie auf die Kleider ihrer Schwester, welche er anhat, aufmerksam macht.

Fünfundzwanzigste Nacht.

Geschichte von Dschâmâs und der Ma'çûmah, und von dem Gespräche des Papagaien und des Schârik über Lob und Tadel der beiden Geschlechter.
(Rosen II p. 92.)

Abweichungen von der Darstellung des Türken: 1) Dschâmâs (nicht Dschâmâsp) ist der Herrscher eines grossen Reiches im äussersten China. — 2) Ein Name des Papagaien ist nicht genannt. — 3) Das schöne Mädchen ist die Tochter eines Königs von Syrien (شام) und heisst Ma'çûmah d. h. die Keusche. — 4) Das „Papagaienweibchen" des Türken ist bei Nachschabi ein Schârik, über welchen Vogel man das zu der Rahmenerzählung Beigebrachte vergleiche. Dass auch der Schârik als Weibchen zu denken ist, ergiebt sich aus dem ganzen Zusammenhange. — 5) Der Papagai bittet erst, nachdem die Prinzessin von Syrien längst angekommen und mit dem Könige von China verheirathet ist, den Schârik zu sich in den Käfig zu setzen. — 6) Die beiden eingeflochtenen Geschichten, welche bei Rosen auf p. 96 u. 102 beginnen, sind bei Nachschabi umgestellt, so dass bei letzterem zuerst das Schârikweibchen, dann der Papagai erzählt. — 7) In der Erzählung des Schârikweibchens (Rosen p. 102; vgl. Benfey p. 461) heisst bei Nchsch. der böse Kaufmannssohn Mumtâz (ممتاز d. h. der in seiner Art Auserlesene, Hervorragende; also eigentlich dasselbe wie مختار bei dem Türken). Die Namen der beiden vorkommenden Städte sind nicht genannt; es heisst vielmehr nur „in einer Stadt" und „in einer anderen Stadt" (در شهری und در شهری دیگر). — 8) In derselben Erzählung fehlt bei Nchsch. der Zug, dass Mumtâz, ehe er seine Frau in den Brunnen steckt, ihr erst auch noch ihre Kleider auszieht; es heisst bloss: er empfand Verlangen nach ihrer Habe, ihrem Gold, Schmuck, Capitalbesitz, ihren Zierrathen und Geräthen

(الحشه). — 9) Ebenda wird Maimûnah zum zweitenmale nicht von ihrer Mutter, sondern von ihrem Vater ausgestattet. — 10) In der Erzählung des Papagaien (von Bahzâd und der Hammâz; Rosen p. 96; vgl. Benfey p. 142) finden sich folgende Unterschiede von der Darstellung des Türken: a) die ehebrecherische Frau beschmiert ihren schlafenden Mann nicht nur mit Blut, sondern giebt ihm, um sein Vergehen noch wahrscheinlicher zu machen, auch ein Messer in die Hand. — b) Von einer Bestrafung der treulosen und hinterlistigen Frau ist am Ende nicht die Rede, sondern bloss davon, dass diejenigen, welche sich ihrer angenommen hatten [1], beschämt waren. — 11) Das Compromiss, welches im Türkischen zuletzt Papagai und Schârik schliessen, dass es nämlich ebensowohl schlechte Männer als Weiber gebe, fehlt bei Nachschabî.

Sechsundzwanzigste Nacht.

Geschichte von Schâpûr, dem Fürsten der Frösche.

Diese Erzählung findet sich bei Qâdirî als no. 13 (Iken p. 63), und zwar in einer mit der Nachschabî's ganz genau übereinstimmenden Fassung.

Siebenundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem Weber Zarîr, welcher auf Erwerb von Reichthum auszog, aber arm zurückkam; ferner die Erzählung vom Pferd und Schakal.

1) Iken no. 15; Rosen II. p. 109. — 2) Rosen II. p. 117.

Zu der ersten Abtheilung dieser Nacht ist als abweichend von der Darstellung des Qâdirî, folgendes zu bemerken: 1) Zarîr wohnt in einer Stadt in ʿIrâq. — 2) Der reiche Freund des Zarîr ist bei Nchsch. ein سپيد بافی, was wahrscheinlich „Leinweber" bedeutet; erklärt finde ich den Ausdruck nirgends. Qâdirî sagt von derselben Person: پارچهٔ کلده میبافت d. h. er war ein Weber, welcher die gröbsten Theile der Wolle verarbeitete (کلدهٔ پشم die Kugeln in der Wolle). — 3) Die Geschichte von Ibrâhîm Ibn Adham und der Biene, welche sich bei Rosen II. p. 112 findet, aber bei Qâdirî fehlt, steht auch bei Nachschabî; doch a) wird bei Letzterem Ibrâhîm Ibn Adham nicht König von Baktrien genannt; — b) wird der Bissen von der Biene nicht erst in drei Stücke zerlegt; — c) ist von dem Eindrucke, welchen der Anblick des Erzählten auf Ibrâhîm Adham gemacht hätte, bei Nachschabî keine Rede. — 4) Zarîr reist nach Nishâpûr, und kehrt auch nach seiner ersten Beraubung dahin zurück. — 5) Der Traum des Zarîr

---

1) اولياء زن, was am Rande mit خدمتکار erklärt wird. In dem früheren Verlauf der Erzählung ist von den قسابکان زن die Rede.

(Rosen p. 114) wird auch bei Nachschabi erzählt; doch a) es ist nicht von zwei Vögeln die Rede, sondern von zwei Gestalten (دو صورت); — b) von einer dritten erscheinenden Person (Ibn Mirrich bei Rosen) ist bei Nachschabi nicht die Rede; der Traum endet vielmehr mit der Antwort des zweiten Genius. — 6) Auch bei Nachschabî, wie bei Rosen (p. 116), hat Zarîr auf der zweiten Rückreise nochmals einen Traum; es heisst aber nur ganz kurz: „es träumte ihm wie das erstemal" (در شکل کرت نخستین).

In der zweiten Abtheilung dieser Nacht, die bei Iken fehlt, finden sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken (Rosen II. p. 117): 1) das räudige (کرکین) Thier ist nicht ein Kamel, sondern ein Pferd. — 2) Der Schakal entschuldigt sein Streben nach Höherem und Besserem mit dem Beispiele des Löwen, der auf der Jagd auch das Kaninchen (خرگوش) verlasse, wenn sich ihm ein wilder Esel (گور) als Beute zeige.

Achtundzwanzigste Nacht.

Geschichte von dem narbenbedeckten Töpfer, welcher zum Feldherrn gemacht werden soll

(Iken no. 27.)

und von dem jungen Schakal, welcher von dem Löwenpaar adoptirt wurde.

(Iken no. 28; vgl. Benfey §. 183.)

Bei Nachschabî ist Qâdirî 28 in Qâd. 27 eingeflochten, indem der König dem entlarvten Töpfer durch jene Erzählung klar macht, dass, wer einmal nicht zum Kriegsdienst geboren und erzogen sei, auch nie für denselben tauglich werde. Uebrigens wird bei Nachschabî ausdrücklich gesagt, dass schliesslich der König den Töpfer doch in seinem Dienste behält, weil, wie er sagt, es unrecht und unedel sei, Jemanden erst zu erhöhen und dann wieder zu erniedrigen; „denn man sagt: den Anfang zu machen steht Jedem frei, zum Ende aber ist er verpflichtet" (گویند که آغاز کردن مستحب است اما اتمام کردن واجب).

Neunundzwanzigste Nacht[1].

Der dumme Kaufmann und seine ehebrecherische Frau.

(Rosen II. p. 202; vgl. Benfey p. 373.)

Nachschabî stimmt in der Darstellung dieser Geschichte mit dem Türken überein, nur dass die ehebrecherische Frau bei dem ersteren nicht Schahrârâm (d. h. die Stadt beruhigend), sondern Schahrârâ (d. h. die Stadt zierend) heisst. Der letztere Name er-

1) In C. bildet diese Erzählung die 39te Nacht, während als 29te diejenige erscheint, welche in A. die 31te ist.

scheint für eine Frau, deren ausserordentliche Schönheit gerühmt wird, passender.

Dreissigste Nacht.

Geschichte von der Frau [1], welche sich und ihre Kinder mit List aus der Gewalt eines Tigers befreite.

(Iken no. 20; Rosen II. p. 136; Çukasaptati no. 41—43; vgl. Benfey p. 506.)

Der erste Theil der Erzählung stimmt mehr mit Qâdiri, als mit dem Türken; doch zeigen sich auch von ersterem folgende Abweichungen: 1) das Thier, welches der Frau in der Wüste entgegentritt, ist, wie bei dem Türken, ein Tiger, nicht, wie bei Qâdiri, ein Löwe. — 2) Von einem Könige, der die drei Menschen täglich zur Speise für den Tiger schickte, ist bei Nchsch. nicht die Rede; es heisst nur: „täglich pflegt man ihm drei Menschen als Tribut für seine Küche zu schicken" (هر روز سه آدمی وظیفهٔ مطبخ او برده اند). — 3) Der Vorschlag, welchen die Frau dem Tiger macht, geht auf eine ganz genaue Theilung zwischen ihm und dem vorgespiegelten Löwen: der Tiger soll ein Kind und die Hälfte von ihr selbst fressen, das andere Kind und die andere Hälfte aber für den Löwen übrig lassen.

Von hier an stimmt die Erzählung mit der Darstellung des Türken; doch finden sich noch folgende Unterschiede: 1) In der

---

1) Für das einfache und gewöhnliche زن braucht Nachschabi in der Ueberschrift und auch in der ganzen Erzählung nicht selten die in keinem der mir zugänglichen Wörterbücher verzeichnete Form زنینه, welche offenbar mit Hülfe desselben Suffixes aus زن erweitert ist, wie تماچینه aus تماچ. Es scheint übrigens dem Worte زنینه der Begriff des Geringen, Schlechten, Verächtlichen beizuwohnen; man vergleiche z. B. gleich die Anfangsworte der Erzählung:

در شهری مردی بود زنی داشت بغایت بدخوی بود وجنگ جوی وپلید
زبان وبیهوده گوی قطعه تخشی زن که جنگ جو باشد
نیافت جنگ ازان نیارد تیو
همه عالم زدیو بگریزد   از زن جنگ جو گریزد دیو
ازپس که آن زنینه در جنگ چون جنگ سی دوزبان بود الخ

Scheint hier nicht der Eine Ausdruck زنینه das zusammenzufassen und zu recapituliren, was in den vorhergehenden Worten von den schlimmen Eigenschaften der Frau gesagt war, so dass زنینه gewissermassen = زن بدخوی الخ gesetzt erscheint? Freilich nennt sich später in ihrer Anrede an den Tiger die Frau selbst زنینه; es kann dies aber recht wohl als ein Ausdruck der Bescheidenheit, wie بنده, فقیر, حقیر u. dgl. aufgefasst werden.

eingefügten Geschichte von 'Umar b. Abdi-'laziz ist die grüne Färbung des vergifteten Chalifen, sowie die schliessliche Belohnung des Mörders mit Schätzen von dem Türken in seiner ausschmückenden und übertreibenden Weise hinzuerfunden. — 2) Die Frau erwähnt bei Nchsch. nichts von ihrer Schwester, der Zauberin: es heisst vielmehr: als der Tiger mit dem Fuchse zurückkommt, giebt sich die noch anwesende Frau selbst für eine Zauberin aus, die gewohnt sei, sich und ihre beiden gegenwärtigen Kinder von Tiger- und Krokodil- (نهنكان) Fleisch zu ernähren, und stellt sich, als ob sie den nahenden Tiger für einen solchen halte, der komme, um sich ihr zum Frasse anzubieten. Dies masslose Renommiren macht sogar den Fuchs bedenklich, und er erklärt dem Tiger seine Meinung, dass die Frau doch wohl ein vom Himmel geschicktes Uebel (بلاى آسمانى) oder eine Ghûlin sein möge, worauf beide, Tiger und Fuchs, schleunig reissaus nehmen. Unterwegs weiss sich dann der Fuchs von dem Tiger, mit welchem er noch immer zusammengebunden ist, loszumachen, indem er ihm vorstellt, dass er, der Fuchs, im Falle einer Verfolgung von Seiten der Frau nur eine am schnellen Entfliehen hinderliche Last für den Tiger sein würde; nach erlangter Freiheit verkriecht er sich dann schleunig in ein Loch, den Tiger allein der vermeintlichen Gefahr überlassend.

Einunddreissigste Nacht.[1])

Geschichte von dem Löwen, dem Luchs und dem Affen, und von der List, welche der Luchs anwandte, um sich von dem Löwen zu befreien.

(Iken no. 14; Rosen II. p. 122; vgl. Benfey p. 507.)

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdirî: 1) der Löwe wohnt nicht in der Wüste, sondern in einem Hain (مرغزار), und innerhalb desselben in einem Dschangel (بيشه). — 2) Die bei Rosen p. 125 eingeschaltete Erzählung findet sich auch bei Nachschabî; als Verschiedenheit ist nur zu bemerken, dass bei dem letzteren der Schakal in der Anrede an seine Wohnung das Antworten derselben als ein Echo darstellt, welches sich freilich nicht immer hören lasse: sobald es schweige, pflege er seine Wohnung nicht zu betreten. — 3) Statt „Löwen- und Menschenfleisch" bei Qâdirî (Iken p. 68) heisst es bei Nachschabî „Elefantenfleisch".

---

1) In C. steht an dieser Stelle (als 31te Nacht) diejenige Erzählung, welche in A. die 29te bildet; dann ist A. 32 = C. 31, A. 33 = C. 32 u. s. f. bis A. 39 = C. 38; C. 39 ist = A. 29, von 40 an gehen wieder beide Handschriften miteinander.

Zweiunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem blauen Schakal, wie er Fürst der Thiere dann aber wieder grau wurde; ferner von dem Esel in der Löwenhaut.

(Iken no. 17; Rosen II p. 146; vgl. Benfey p. 224 und Liebrecht in Eberts Jahrbuch III p. 87.)

Qâdirî folgt Nachschabî in seiner Darstellung genau, nur dass bei letzterem der Schakal von den betrogenen Thieren nicht zerrissen wird, sondern sich zu seinen Artgenossen in die Wüste rettet. Die letzteren erzählen ihm dort die seiner eigenen ähnliche Geschichte von dem Esel in der Löwenhaut, welche bei Qâdirî fehlt, sich aber bei dem Türken (Rosen II p. 149; vgl. Benfey p. 463) findet. Von der Darstellung des letzteren zeigt Nachschabî folgende Verschiedenheiten: 1. Der Kaufmann hängt bei Nchsch. seinem Esel die Löwenhaut um, nicht um ihn vor wilden Thieren, sondern vielmehr vor dem Angriff der Wächter zu bewahren, wenn er sich zum Grasen auf fremdes Eigenthum begebe. Ehe er ihn entlässt, giebt er ihm noch gute Lehren mit auf den Weg, und verbietet ihm ganz besonders, unter irgend welcher Bedingung seine Stimme ertönen zu lassen. — 2. Zur Strafe wird der Esel an denselben Baum gebunden, auf welchen sich die Gartenwächter aus Furcht vor ihm, dem vermeintlichen Löwen, geflüchtet hatten, und tüchtig durchgeprügelt. —

Dreiunddreissigste Nacht.

Geschichte von der Chôrschîd und dem ʿUṭârid.
(Rosen I p. 89.)

Die Darstellung Nachschabî's, welche im Einzelnen von der des Türken vielfach abweicht, ist folgende:

In einer Stadt lebte einmal ein Schreiber (دبیر) ʿUṭârid (d. h. der Planet Merkur) mit Namen, welcher mit einer sehr schönen Frau Namens Chôrschîd (Sonne) verheirathet war. Einstmals musste ʿUṭârid verreisen, und betraute seinen Bruder Kaivân (Planet Saturn) mit der Beaufsichtigung seines Hauses und Weibes während seiner Abwesenheit. Kaivân aber, das Vertrauen seines Bruders täuschend, benützte die ihm verliehene Gewalt über seine Schwägerin dazu, ihr selbst Liebesanträge zu machen. Als dieselben mit entschiedener Verachtung zurückgewiesen wurden, sann Kaivân auf Rache, und denuncirte seine Schwägerin bei dem Emir als treulose, buhlerische Gattin. Der leichtsinnige Emir, ohne die Sache näher zu untersuchen, verurtheilte sie hierauf zur Strafe der Steinigung. Als sie dieselbe überstanden hatte und mit dem Leben davongekommen war, fand sie durch List unerkannt Eingang in das Haus ihres Schwiegervaters, wo sie als Kinderwärterin in Dienst genommen wurde. Ein anderer Bruder ihres Mannes, Laṭîf (der Liebliche) mit Namen, fand hier, sobald sie ihre frühere Schönheit wiederer-

langt hatte, grosses Gefallen an ihr, und machte ihr gleichfalls Anträge. Als sie auch diese zurückwies, rächte er sich an ihr auf folgende Weise. Er hatte bemerkt, dass sein kleiner Bruder sich mit Liebe an die Chôrschîd anschloss, und Nachts bei ihr zu schlafen pflegte. Er schlich sich nun eines Nachts in ihre Kammer, schnitt seinem kleinen Bruder die Kehle ab, bestrich die Kleider der Chôrschîd mit Blut, und entfernte sich leise wieder. Am Morgen bezeichnete er die Chôrschîd als Urheberin dieses Mordes. Obgleich nun ihr Schwiegervater an diese Beschuldigung nicht glaubte, so sah er sich doch genöthigt, die Chôrschîd aus dem Hause zu entfernen, welche in ihrer Hülflosigkeit nun die Stadt verliess, um ihr Glück anderswo zu versuchen. Während ihrer Wanderung erblickte sie mitten auf dem Wege einen Jüngling, Scharîf (der Treffliche) mit Namen, welcher in Folge eines Streites von Anderen durchgeprügelt wurde. Alsbald gab sie den Leuten, welche ihn schlugen, alles Geld und Geschmeide, welches sie bei sich hatte, damit sie ihn gehen liessen. Da nun Scharîf ein schöner Bursche war, so glaubte er, Chôrschîd hätte ihn deshalb befreit, weil sie Wohlgefallen an ihm gefunden hätte, und folgte ihr in dieser Meinung auf ein Pilgerschiff, welches sie bestiegen hatte. Dort machte er ihr Anträge, und als diese nicht erhört wurden, verkaufte er sie als Sclavin an einen Kaufmann, welcher sofort den Kaufpreis erlegte und sie, trotz ihres Protestirens, als sein Eigenthum an sich nahm. Da, als sie jämmerlich zu klagen und zu schreien anfing, erhob sich plötzlich ein gewaltiger Sturm, der das ganze Schiff zu vernichten drohte. Der Käufer gab den Eintritt dieses Ereignisses den Klagen der Chôrschîd schuld, und folgerte daraus, dass Chôrschîd die Wahrheit, jener Jüngling aber die Unwahrheit gesagt hatte. Er gelobte deshalb, wenn das Schiff den Sturm glücklich überstehen würde, sie frei gehen zu lassen, und ihr weiter nichts anzuhaben. Hierauf legte sich alsbald der Sturm, und das Schiff landete glücklich an einer Insel, wo Chôrschîd ausstieg und, um vor ferneren Nachstellungen sicher zu sein, sich in ein Kloster zurückzog, das Ordenskleid (جامهٔ راهبان) anlegend und sich den Kopf scheerend. Hier wurde es ihr Geschäft, die Kranken zu besuchen (عيادت), und sie durch die Kraft ihrer Heiligkeit gesund zu machen. Ihr Ruhm als Krankenheilerin verbreitete sich denn auch bald weithin, und es fügte sich so, dass die drei Männer, welche sie in so schweres Unglück gebracht hatten, sämmtlich zu gleicher Zeit ihre Schritte nach dem Kloster der Chôrschîd lenkten, um von Krankheiten, welche sie mittlerweile befallen hatten, durch sie befreit zu werden: Kaivân nämlich war blind geworden, dem Latîf waren beide Hände verdorrt, und Scharîf war vom Aussatze befallen worden. Am Tage aber vor demjenigen, welchen jene drei zur Abreise bestimmt hatten, kehrte ʿUtârid von seiner Reise zurück, und erkundigte sich alsbald bei seinem nunmehr blinden Bruder

nach dem Befinden der Chôrschid. Kaivân antwortete: „Sie hat sich öffentlich einem schlechten Lebenswandel ergeben, und da man sie eines Tages mit einem Jünglinge zusammen fand, so wurde sie gesteinigt". Die drei Kranken, und nach dem Willen des Schicksals mit ihnen zusammen auch der tiefbetrübte 'Uṭârid, machten sich nun auf, um nach dem Kloster, in welchem Chôrschid unerkannt lebte, zu wandern. Dort angekommen erkannten sie zwar die Chôrschid nicht, wurden aber von ihr sofort erkannt, und also angeredet: „Ohne Zweifel lastet auf euch irgend eine Schuld, für welche euer gegenwärtiges Leiden eine Strafe ist. Wenn ihr euch entschliesset, mir die volle Wahrheit zu sagen, so werde ich beten, um euch von euren Leiden zu befreien: gerade so, wie jenen drei Leuten geholfen wurde, nachdem sie die Wahrheit gesagt hatten." Chôrschid erzählt nun eine Geschichte von drei Jünglingen, welche in eine Höhle giengen, um dort einen Schatz zu suchen, durch ein herabfallendes Felsstück aber eingesperrt wurden und durch eine geheimnissvolle Macht erst dann Befreiung fanden, als jeder von ihnen eine schwere, auf ihm lastende Sünde eingestanden hatte: und zwar sind diese von den drei Jünglingen in der Erzählung der Chôrschid eingestandenen Sünden ganz dieselben, welche sich ihre Zuhörer gegen sie selbst hatten zu Schulden kommen lassen. Dieselben fühlen sich denn auch getroffen, und gestehen reuig ihre ganze Handlungsweise gegen die Chôrschid, die sie jedoch nicht eher als solche erkennen, als bis sie sich selbst ihrem Manne, der sie zu Tod gesteinigt glaubt, entdeckt, ihren beiden Schwägern und dem dritten Jünglinge vergiebt, dieselben durch ihr Gebet heilt und schliesslich zur Busse ermahnt.

Vierunddreissigste Nacht.

Geschichte von den drei Vezieren, und den Söhnen und Töchtern zweier.
(Rosen II p. 154).

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von dem Türken: 1. Das Land, in welchem der König regierte, wird nicht genannt. — 2. Sâlim ist der Halb- oder Adoptivbruder (برادر خوانده) des Ajâz. — 2. Der Begräbnissort, an welchen nach alter Sitte die Braut geführt wird, ist nicht ein bestimmt genannter, wie bei dem Türken, sondern „irgend einer" (فلاں مشهد). — 4. Der Zug, dass die Salîmah ihre und ihres Vaters bewegliche Habe auf ihre Flucht mitnimmt, fehlt bei Nachschabî. —

Fünfunddreissigste Nacht.

(Gerrans p. 86.)

1. Geschichte von der Kaufmannstochter von Kabul und ihren drei Freiern, und wie sie von einer Peri davongetragen wurde.

(Iken no. 22; Rosen II p. 165; über Luftfahrten mit Zauberpferden u. dgl. vgl. m. Loiseleur p. 35, Benfey § 56 und Liebrecht in Ebert's Jahrbuch III p. 147.)

2. Die verwechselten Köpfe.

(Iken no. 24; Rosen II p. 169).

Beide Erzählungen stimmen an Inhalt ganz mit Qâdiri überein, während sie in einander verschmolzen sind, wie bei dem Türken.

Sechsunddreissigste Nacht.

Von der Liebe des Brahmanen und der Tochter des Königs von Babylon, und wie sie beide mit Hilfe eines Zauberers zu ihrem Ziele gelangen.

(Iken no. 23; Rosen II p. 178).

Die Erzählung stimmt bei Nachschabî bis dahin mit Qâdiri überein, wo der verwandelte Brahmanensohn im Harem des Königs durch seine Geliebte erkannt wird; von da ab bis zu Ende mit ganz unwesentlichen (wie gewöhnlich übertreibenden) Abweichungen mit dem Türken. Die wesentlichste Verschiedenheit ist die, dass bei Nchsch. der Sohn des Königs nicht, wie bei dem Türken, wirklich wahnsinnig wird und dadurch das Herz seines Vaters erweicht; sondern dass der letztere sich zur Nachgiebigkeit durch die blosse Befürchtung bestimmen lässt, sein Sohn könne am Ende vor Liebesgram sterben.

Siebenunddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Könige von Zâwil, dem Schlossvoigte und der Kaufmannstochter, in welche sich der König verliebte, aber Enthaltsamkeit bewies.

(Iken no 26; Rosen II p. 191).

Nachschabî zeigt folgende Verschiedenheiten von Qâdiri: 1. Die schöne Tochter des Kaufmanns heisst, wie bei dem Türken, Mahrûsah d. h. die Wohlbehütete. — 2. Die eingeschaltete Erzählung, welche sich bei Rosen p. 191 findet, bei Qâdiri aber fehlt, ist auch bei Nachschabî vorhanden, aber mit folgenden Abweichungen: a) der König ist ein indischer König (راى), zu welchem ein Yogin (جوگی) kommt; — b) was er dem Könige bringt, ist ein eiserner Stab (عصای آهنی) und ein hölzerner Napf (کاسهٔ چوبین), und zwar bringt er beide als verkäufliche Waare (zum Preise von 1 Lakh Dirham), nicht als Geschenk; — c) der König hat vier Träume, in welchen sich nach einander Reichthum (مال), Kraft (زور), Verstand (عقل) und Wohlwollen (همّت) von ihm verabschieden, und zwar hat er alle vier Träume in den vier Wachen (پاس) einer Nacht. Es ergiebt sich daraus von selbst, dass auch sein Verlust an Vermögen, Kraft und Einsicht nicht

wirklich, sondern nur im Traume stattfindet. — d) Der Schluss ist bei Nachschabi so: Der König stirbt vor Liebeskummer, Mahrûsah tödtet sich aus Verzweiflung über den Tod des Königs, und der Voigt (der Mann der Mahrûsah) thut auf dem Gottesacker dasselbe, indem er sich den Kopf abschneidet. Alle drei werden nun zusammen an Einem Gebetplatze (مصلّى) beigesetzt, welcher hinfort ein Ziel für die Wallfahrt frommer Pilger wird.

Achtunddreissigste Nacht

Geschichte von dem Emirssohn und der Schlange, in deren Dienst er trat.

Ein Emir von Sîstân hatte zwei Söhne, deren älteren er bevorzugte und zu seinem Nachfolger bestimmte. Darüber entstand zwischen den Brüdern Feindschaft, welche den jüngeren bewog, das Land zu verlassen. Nach langem Umherwandern liess er sich endlich in einer Stadt nieder, und da es ihm karg gieng, so that er eines Nachts das Gelübde, dem ersten Wesen, welchem er bei seinem Ausgange am nächsten Tage früh begegnen würde, zu dienen. Als er mit diesem Entschlusse seine Wohnung verliess, war das erste Wesen, welches er erblickte, eine schwarze Schlange, die aus ihrem Loche hervorsah. Seinem Gelübde getreu, ging er auf sie zu und bot ihr seine Dienste an. Nachdem er die Schlange, welche anfangs über dies Anerbieten eines Menschen, ihres natürlichen Feindes, erstaunt war, durch Erzählung seiner Geschichte beruhigt hatte, nahm dieselbe seine Dienste an. Eines Tages, als er ihr schon eine geraume Zeit lang treu und hingebend gedient hatte, sprach sie zu ihm: „Du hast mir nun schon lange treu gedient; ich wünsche, dich dafür zu belohnen. Da sich aber hier in der Nähe gerade kein Schatz befindet, den ich dir nachweisen könnte, so schlage ich dir Folgendes vor: Der Emir eines grossen Landes besitzt 1000 Elefanten, und darunter einen von weisser Farbe, den er besonders liebt. Ich will nun mit dir in jenes Land reisen, mich dort in das Wasser begeben, in welchem der weisse Elefant gewöhnlich getränkt wird, ihm beim Saufen in den Rüssel kriechen, und denselben nicht anders, als auf dein Geheiss, wieder verlassen. Wenn der Emir dann die Qualen seines Lieblingsthieres sieht, und dieselben Niemand lindern kann, so melde du dich zur Hülfe; nachdem du mich dann durch dein Wort entfernt haben wirst, wird dich der Emir reichlich belohnen". So geschah es denn auch und der Emir belohnte den Prinzen mit einem Haufen Gold, so hoch wie ein Elefant, und gewährte ihm seine Freundschaft wie einem Bruder, so dass nach seinem eigenen Tode sogar die Herrschaft über sein Land an den Prinzen übergieng.

Neununddreissigste Nacht.

Geschichte von dem Bündnisse des Frosches, der Biene und des Spechtes[1]), um das Recht des Zaunkönigs[2]) gegen den Elefanten zu beschützen.

(Gerrans p. 128; Iken no. 32.)

Stimmt ganz mit Qâdiri überein, nur dass bei Nachschabi der Elefant in der Grube nicht durch Hunger umkommt, sondern dadurch, dass er beim Hineinstürzen den Rüssel bricht (پیل درو افتاد وخرطومش شکست).

Vierzigste Nacht.

Geschichte von der Liebe des Kaisers von China zur Königin von Griechenland.

(Gerrans p. 101; Iken no. 33; Rosen II p. 209).

Stimmt ganz mit Qâdiri überein. Zu bemerken ist nur, dass dem betreffenden Kaiser von China der gewöhnliche Name aller dieser Kaiser, Faghfûr (فغفور d. i. altp. bagaputra) beigelegt wird.

Einundvierzigste Nacht.

Wie Langohr lustig wurde, und der Holzhändler tanzte.

(Gerrans p. 37, 44; Iken no. 34; Rosen II p. 218, 220; vgl. Benfey p. 463 und 494.)

Bei Nachschabi zeigen sich folgende Abweichungen von der Darstellung des Türken: 1. Das Thier, welches mit dem Esel im Garten weidet, ist nicht ein Ochse, sondern, wie bei Qâdiri, ein Hirsch (گوزن). — 2. Ehe der Hirsch dem Esel die Geschichte von dem Holzhändler erzählt, theilt er ihm noch eine andere mit, von Dieben, die in ein Haus brachen, dort Wein fanden, sich betranken, Lärm machten, und von dem darüber erwachten Hausherrn gefangen und gebunden wurden (auch bei Iken p. 139. 140 vorhanden). — 3. Die Hauptperson in der dann eingeschobenen Erzählung ist nicht ein Holzhauer, sondern ein Holzhändler (هیزم فروش). — 4. Das Land, in welchem die Geschichte mit dem Holzhändler sich ereignete, wird bei Nchsch. nicht genannt. — 5. Der Holzhändler bleibt längere Zeit bei den Genien (پریان) in der Wüste, und erst als er sich nach seiner Familie sehnt und deshalb von den Genien entlassen wird, gewähren diese ihm eine

---

1) Wörtlich: Langschnabel (درازنول A. oder درازنوک C. u. Qâdiri). Was für ein bestimmter Vogel darunter zu verstehen ist, weiss ich nicht. Gerrans denkt an den Tukan, was deshalb nicht richtig sein kann, weil sämmtliche Tukanarten nur in Südamerika vorkommen.

2) Im Original صعوه, was von den Lexikographen für eine Sperlingsart mit rothem Kopfe erklärt wird. Unser Zaunkönig entspricht dem Sinne nach um so mehr, da Nachschabi jenes Vögelchen als ضعیفترین جانوران „das schwächste der lebenden Wesen“ bezeichnet.

Gnade. Er wählt sich nun den Glückstopf (سبو). — 6. Als der Hirsch den Esel trotz aller Warnungen dennoch zum Schreien Anstalt machen sieht, reisst er aus und kommt auch glücklich davon. — 7. Der Esel wird von dem durch sein Geschrei herbeigezogenen Gärtner an einen Baum gebunden und zu Tode geprügelt, sein Fleisch und Fell als gute Beute in einem Sacke mitgenommen.

Zweiundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Kaufmannssohne zu Tirmid, welchem, da er seine Frau bis zur Vernachlässigung seines Geschäftes liebte, ein Papagai und ein Schârik Rath ertheilten.
(Rosen II p. 225).

Nachschabî weicht in folgenden Punkten von dem Türken ab: 1. Der Kaufmannssohn heisst nicht 'Ubaidah (عبيدة), sondern 'Ubaid (عبيد). — 2. Das Vogelpaar ist ein Papagai und ein Schârik (vgl. über diesen Vogel das oben zu der Rahmenerzählung Beigebrachte). Der Besitzer derselben erzählt auf Befragen seinem Freunde, dem Vater des jungen 'Ubaid, die Geschichte der beiden Vögel auf folgende Weise. Einst habe er über Büchern gesessen und gelesen, da seien jene beiden Vögel gekommen, haben ihn angeredet und ihm ihr früheres Leben folgendermassen erzählt: sie seien beide früher Menschen, Mann und Frau und in einem Kloster bei einem Mönche bedienstet gewesen. Da sie beide sehr musikalisch gewesen seien, so habe eines Tages ihr Herr, der Mönch, aus dem Kloster kommend ihren Gesang gehört, und sei von demselben so entzückt gewesen, dass er sich mehr darüber gefreut habe als über Essen und Trinken. Als der Mönch eines Tages zu einer anderen als der verabredeten Zeit (? es heisst: بر خلاف معهود) aus dem Kloster getreten sei und sie beide deshalb nicht vorgefunden habe, habe er sie zur Strafe durch die Kraft seines Gebetes in die zwei Vögel verwandelt, welche sie gegenwärtig seien [1]). Da sie nun aus ihrem früheren Stande noch viele Kenntnisse besässen, so wollten sie auch nur bei einem Manne leben, welcher mit den gleichen Eigenschaften begabt wäre; da sie ihn nun, den sie soeben mit Studien beschäftigt gefunden hätten, für einen solchen hielten, wären sie zu ihm gekommen. — 3. In der Erzählung von dem Blinden und seiner treulosen Frau ist der Liebhaber derselben nicht „ein schöner Jüngling", sondern ein Buckliger (كوژ): Beide werden zuletzt für ihr Verbrechen durch Steini-

1) Diese ganze Verwandlungsgeschichte erinnert lebhaft an die der çuka und der çârikâ im Anfange der Çukasaptati (s. Lassen's Anthologie, 2te Aufl. von Gildemeister, p. 32. 33). Ueberhaupt ist die ganze Erzählung voll indischer Vorstellungen, wie die von der Verwandlung durch die Kraft des Gebetes, von der Unvereinbarkeit der Heiligkeit mit dem Tödten von Thieren, von der überschwänglichen Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern (vgl. Manu II. 228).

gen an den vier Ecken des Marktes getödtet. — 4. In der Geschichte des Çâlih stehen bei Nachschabî an Stelle der Mutter die Eltern („Mutter und Vater".) — 5. In derselben Geschichte wird Çâlih von der Frau, welche er nach der Quelle ihres Wissens befragt, und welche hier eine Fischerin ist, an ihren Bruder verwiesen, der ein Jäger sei und an dessen Wohnung er im Laufe seiner Wanderung am nächsten Tage kommen werde. Als Çâlih dort ankommt, findet er den Jäger gerade beschäftigt, Vögel aus einem Käfige zu nehmen und zu erwürgen; er fragt nun verwundert, wie er und seine Schwester zu einem solchen Grade von Heiligkeit gekommen seien, da sie doch beide gewohnt seien, tagtäglich Thiere zu tödten, sie als Fischerin, er als Jäger? Hierauf erhält er nun von dem Jäger die Antwort von der allein hinreichenden Verdienstlichkeit des Gehorsams gegen die Eltern. — 5. Die Geschichte vom „Rath des Widders" (Rosen II p. 236) bildet bei Nchsch. die nächste 43te Nacht.

Dreiundvierzigste Nacht.

Der Rath des Widders.

(Rosen II p. 236; vgl. Benfey p. 361 Anm. und Orient und Occident II p. 157.)

Die türkische Darstellung stimmt mit der Nachschabî's überein, nur dass die beiden unterredenden Thiere, welche den König zum Lachen reizen, nicht Turteltauben, sondern Eidechsen (کرفش) sind; und zwar fordert das Weibchen das Männchen auf, doch etwas von der Sandelsalbe der Königin zu holen, damit sie ihm auch seine Füsse damit reiben könne. — Der Schluss der Erzählung lautet bei Nachschabî so: als der König die Rede des Widders gehört hatte, reuete es ihn, dass er gekommen war. Sogleich kehrte er um, vertheilte Dankgeschenke (شكرانها) an die Armen, kümmerte sich nichts mehr um die Weiber, und verlebte den Rest seiner Tage in Glanz.

Vierundvierzigste Nacht.

Der indische König und seine beiden Kinder.

Vor langer Zeit lebte in Hindostan ein König, welcher, obgleich schon über hundert Jahre alt, doch noch so kräftig war, dass man wohl erwarten konnte, er würde auch das zweite Hundert durchleben. Diese Aussicht war Niemanden weniger erwünscht, als den beiden Kindern des Königs, einem Sohne, welchen das Leben des Vaters von der Herrschaft ferne hielt, und einer Tochter, welche sich nach Verheirathung sehnte und gleichwohl überzeugt war, dass ihr Vater nie in eine solche willigen würde. Beide Kinder fassten daher, unabhängig von einander, den Entschluss, ihren Vater aus dem Wege zu räumen, und bestimmten zu der Ausführung dieses Vorhabens zufällig eine und dieselbe Nacht. Um diese Zeit nun

kam eine Tänzergesellschaft an den Hof des Königs, und gab gerade in der zum Morde bestimmten Nacht vor dem Könige und seinen Kindern eine Vorstellung. Als gegen das Ende der Nacht eine der Tänzerinnen von Müdigkeit und Erschöpfung überwältigt zu werden drohte, ermahnte sie ihr Vater zur Standhaftigkeit, und bediente sich hierbei, in Beziehung auf die Nacht, der Worte: „der grösste Theil ist ja schon vorbei, und nur wenig noch übrig“ (بسيار رفته است و اندک مانده). Die verbrecherischen Kinder bezogen diese Aeusserung unwillkürlich auf das Leben ihres Vaters, mit dem es sich ebenso verhielt, und das ihnen gleichwohl zu lange dauerte: ihr Gewissen erwachte, und in der ersten Aufwallung des Gefühles beschenkten sie den Tänzer, welcher durch seine Aeusserung sie vor schwerer Schuld bewahrt hatte, auffallend reichlich. Von ihrem Vater um den Grund ihrer übertriebenen Freigebigkeit befragt, gestanden sie reumüthig die Wahrheit, worauf ihnen der König verzieh, und am nächsten Tage dem Sohne die Herrschaft übergab, die Tochter an einen Grossen seines Reiches verheirathete, sich selbst aber für den Rest seiner Tage in ein Kloster (صومعه) zurückzog.

Fünfundvierzigste Nacht.

(Gerrans p. 156.)

a) Geschichte von dem Emir und der Schlange.

(Iken no. 29.)

Abweichung bei Nachschabi: Der Emir entgeht dem ihm von der undankbaren Schlange gedrohten Untergang nicht durch die bei Muhammad Qâdiri angegebene List, sondern dadurch, dass er Gott um Verleihung aussergewöhnlicher Körperkraft anfleht, und als ihm dieselbe auf sein Flehen zu Theil geworden ist, die Schlange beim Schwanze fasst und gegen die Erde schleudert, so dass sie verendet.

b) Der Kaufmann und der Barbier.

(Iken no. 31; Rosen II p. 244; vgl. Loiseleur p. 54 und Benfey p. 476.)

Abweichungen von Qâdiri: 1. Für „in einer gewissen Stadt“ heisst es bei Nachschabi „im äussersten Chwârizm“ (در اقصاى خوارزم). — 2. Der Name des Kaufmanns wird als ʿAbdu-ʾlmalik angegeben. — 3. Von der Kinderlosigkeit des Kaufmanns ist keine Rede. — 4. Die nächtliche Erscheinung ist — auffallenderweise — bei Nachschabi kein Brahmane, sondern ein Mönch (راهبى). —

Sechsundvierzigste Nacht.

Wie es Chugastah träumte, und der Papagai ihr den Traum auslegte; ferner die Geschichte des Königs von Ujjayini.

(Rosen II p. 248.)

Verschiedenheiten von dem Türken: 1. In dem Traume der Chugastah wird ihr von einer Gestalt ein Churasanischer Apfel und

eine indische Mangofrucht gereicht. — 2. Der König, welcher im Anfange auf die Jagd geht, ist nicht ein König „in den chinesischen (چين) Reichen“, sondern ein König von Ujjayinî (راى اجين). — 3. Die Stadt der schönen Prinzessin heisst nicht, wie bei dem Türken „Medinet-al-Ukr“ [1]), sondern مدينة القعر; die Prinzessin selbst wird hiernach immer قعريه genannt, also ganz in indischer Weise, wie Vaidarbhî für Damayantî, Maithilî für Sîtâ u. dgl. m. Von dem Könige, ihrem Vater, heisst es: „den man einen zweiten Râma nennt“ (كه اورا رام ثانى گويند). — 4. Das Zeugniss des Alten wird noch bestätigt und verstärkt durch das eines Papageien, welcher, als die Königin sich eines Tages vor dem Spiegel bewundert und fragt, ob es wohl eine schönere Frau als sie oder einen mächtigeren Fürsten als ihren Gemahl gebe, lacht und, um den Grund seines Lachens befragt, wegen grösserer Macht auf jenen König von Ujjayinî, wegen grösserer Schönheit auf dessen Tochter verweist. Jetzt erst verliebt sich der König in ihre Beschreibung, was schon nach den Worten des Alten allein nur bei dem Veziierssohne der Fall gewesen war. — 5. Der König macht sich allein auf den Weg, um die schöne Prinzessin aufzusuchen, und zwar in der Verkleidung eines wandernden Yogin (در هيئت سياحان ولباس جوكيان). — 6. Der König wandert nur bis an das Meeresufer. Als er dort einen ganzen Tag lang ruhig (باادب) gewartet hat, kommt der Zephyr (باد دبور), der Bote des Meeres, und sagt dem Meere, wer der am Ufer wartende Fremde sei. Das Meer nimmt hierauf menschliche Gestalt an und stellt sich dem Könige mit seinen Diensten zur Verfügung. Der Letztere verlangt nun zuerst, nach Madînat al-Qaʿr gebracht zu werden; da aber das Meer entgegnete, dass die genannte Stadt im Binnenlande liege, bis wohin seine Macht nicht reiche, so begnügt sich der König mit dem Verlangen, von dem Meere bis an das jenseitige Ufer gebracht zu werden. Hierzu versteht sich denn auch das Meer, und trägt ihn auf einer Welle bis zu dem angegebenen Ziele. — 7. Statt des Beutels steht bei Nchsch. eine Kutte (دلق), aus deren Falten (تهه) man jederzeit die gewünschte Geldsumme nehmen kann. — 8. Die Pantoffeln sind aus Holz, das Schwert aus Knochen (تيغى از استخوان); letzteres wird, um die Stadt hervorzuzaubern, zur Zeit des Abendgebetes (وقت نماز شام) aus der Scheide gezogen, und um sie wieder verschwinden zu lassen am Morgen (وقت صبح) wieder eingesteckt.

1) Also doch wohl مدينة العقر, was man auch 'Aqr statt 'Uqr aussprechen kann. Sollte darin eine Erinnerung an den Namen Âkarschikâ erhalten sein, welchen die entsprechende Stadt in der Geschichte von der Gründung der Stadt Pâtaliputra im Kathâsaritsâgara trägt?

Siebenundvierzigste Nacht.

Geschichte von den vier Freunden aus Balch und ihren vier Siegeln.
(Gerrans p. 26[1], 35; Iken no. 16; Rosen II p. 265; vgl. Benfey p. 487.)

Der Ausdruck, welchen sowohl Nachschabî, als Muhammad Qâdirî für die vier Gegenstände gebrauchen, welche der Weise den vier Freunden giebt, ist مهرهٔ حكمت, was bei Iken „wunderthätige Kugel“, bei Gerrans „pearl of wisdom“ übersetzt wird. Rosen übersetzt „Siegel“; es steht also bei dem Türken wahrscheinlich مهر.

Von Qâdirî zeigen sich bei Nachschabî folgende Verschiedenheiten: 1. bei Qâdirî heisst es einfach, dass der Weise, als der vierte, thörichte unter den Freunden zurückkam, nicht mehr zu finden war; Nachschabî sagt genauer, er sei mittlerweile ausgewandert gewesen. — 2. Die Geschichte wird nun noch weiter fortgesetzt (Gerrans p. 45): als der Arme einst einem Freunde sein Missgeschick klagt, erzählt ihm dieser folgende Geschichte, um zu zeigen, wie leicht derjenige, welcher dem Rathe seiner Freunde nicht folge, in Unglück gerathe. Es waren einmal vier Freunde, deren einer der Zauberei kundig war. Als diese einst zusammen in einer Wüste giengen, sahen sie die Knochen eines Drachen auf einem wüsten Haufen zusammenliegen. Der Zauberer, um seine Macht zu zeigen, legte die Knochen zusammen wie sie gehörten, und sprach dann eine Zauberformel aus, durch deren Kraft die Knochen sich sofort mit Fleisch und Haut bedeckten. Er machte nun Anstalt, durch einen zweiten Zauberspruch dem Drachenkörper auch Leben zu geben; die drei Freunde warnten ihn zwar und stellten ihm das Gefährliche seines Beginnens vor, er hörte aber nicht auf sie, sondern führte seinen Vorsatz aus. Kaum hatte der Drache Leben, als er auch den Zauberer auf einen Bissen verschlang, während die drei Anderen sich schon vorher entfernt und so gerettet hatten.

Achtundvierzigste Nacht.

Geschichte von dem Jüngling von Baghdâd und der Lautenspielerin.
(Rosen II p. 269.)

Diese Erzählung, welche auch in arabischen Sammlungen mehrfach vorkommt [1], ist bereits von Kosegarten (bei Iken p. 236) übersetzt. Zu bemerken habe ich nur, dass in A. (ob auch in C. habe ich zu notiren vergessen) der Kaufpreis, welchen der Haschemite dem baghdâdischen Jüngling für das Mädchen zahlt, als 1500

1) In dem „Schmuck der Märkte“ von Zain al-dîn Dâwud dem Arzte (Kosegarten, Chrestom. Arab. p. 22 und Petermann, Brevis linguae Arab. Grammatica, Chrestomathia p. 33) und in der 1001 Nacht (edd. Habicht und Fleischer X p. 430; Ausgabe von Bûlâq 1251, II p. 457, und Uebersetzung von Lane [London 1865] III p. 524), und wohl auch sonst noch.

Dinare, statt 500 in B. angegeben ist; ferner, dass ebenda der Dieb, welcher dem baghdâdischen Jüngling jenen Kaufpreis während des Schlafes unter dem Kopfe wegstiehlt, nicht ein Gewandsticker, sondern einfach ein Gauner genannt wird (طرّار, nicht طراز)

Neunundvierzigste Nacht.

Geschichte von den grossen Kornähren und dem weisen Landmanne. (Rosen II p. 279, über Räthselfragen vgl. Benfey p. 395 Anm.)

Nachschabî ist in folgenden Puncten von dem Türken verschieden: 1) bei Nchsch. wird von den gefundenen Aehren gesagt, jede sei so gross wie ein Pferdeschweif (قياس دم اسپ), und jedes Korn so gross wie ein Pfirsich (ءغلا, شفتالو) gewesen. Der Türke sagt nur, jedes Korn habe die Grösse eines Dattelkerns gehabt: ein seltenes Beispiel, dass der Türke eine Uebertreibung Nachschabî's mildert, und nicht noch steigert! — 2) Das gefundene Getreide wird sofort zum König, nicht erst zum Statthalter und von diesem zum König gebracht. — 3) Zwischen den beiden Fragen, welche ein Freund des königlichen Boten demselben mitgiebt, um sie von dem weisen Landmanne beantworten zu lassen, steht bei Nchsch. noch eine dritte; die nämlich: wie es doch komme, dass, während in der ehelichen Vereinigung der Genuss beider Geschlechter gleich sei, doch der Mann allein die Last des Brautgeschenkes (مهر) und der sonstigen Geschenke (كابين) auf sich nehmen müsse? [1]) — 4) Die türkische Bearbeitung beschränkt den Segen jenes wunderbaren Getreides auf ein Volk und leitet ihn ganz allgemein von der Rechtschaffenheit desselben ab, welche durch die eingeflochtene Geschichte von dem Käufer und Verkäufer illustrirt werden soll; bei Nachschabî dagegen heisst es, dass dieses Getreide zur Zeit des Königs, welcher den weisen Urtheilsspruch zwischen Käufer und Verkäufer fällte, und von dem Augenblicke dieses Urtheilsspruches an, ja als directe Folge und Belohnung desselben überhaupt auf der Erde vorhanden gewesen sei. — 5) Die erste Frage (weshalb das schwarze Haar im Alter weiss werde?) wird von dem alten Landmanne dahin beantwortet: damit die Menschen erkennen, wie viel die Macht Gottes höher ist, als die ihrige; denn durch jene Verwandlung der Haarfarbe nimmt der allmächtige Färber einen Färbungsprocess vor, dem alle Färber der Welt nicht gewachsen sein würden. — 6) Die Antwort auf die unter 3. mitgetheilte Frage lautet dahin: bei zwar gleichem Genusse hat doch das Weib darnach die Last der Schwangerschaft, des Gebärens und Säugens zu tragen; als Ersatz dafür muss eben der Mann jene Lasten auf sich nehmen.

---

1) Ueber den Sinn dieser Frage, deren Wortlaut mir nicht recht verständlich war, hat mich Herr Prof. Fleischer belehrt.

Fünfzigste Nacht.

Geschichte von einem Könige und der Tochter des Kaisers von Rûm. (Iken no. 35.)

Abweichungen: 1) der Anfang lautet bei Nachschabî so: Es war einmal ein König (پادشاه) von so ausserordentlicher Macht, dass er nach und nach alle Fürsten, welche gewagt hatten, sich ihm zu widersetzen, besiegt und unterworfen hatte. Die Folge davon war vollkommene Ruhe, gänzlicher Stillstand im Kriegshandwerk, und deshalb Verdienstlosigkeit und Unzufriedenheit der Soldaten, welche sich um Abhülfe an den Vezier wandten. Dieser versprach ihnen denn auch, durch List einen Krieg herbeizuführen, und machte zu diesem Zwecke, weil er die Folgen voraussah, den König auf die schöne Tochter des Kaisers (قيصر) von Rûm aufmerksam. — 2) Zuletzt heisst es noch: als die glückliche Mutter ihren verloren geglaubten Sohn lebendig und gesund wiedersah, lobte sie Gott und trat aus Dankbarkeit gegen ihn sofort von ihrem christlichen Glauben (als Prinzessin von Griechenland) zum Islâm über.

Einundfünfzigste Nacht.

Von dem König Bahrâm, seinen beiden Vezieren Châçah und Chulâçah und der Tochter des ersteren.

In einer Stadt herrschte einst ein König, Bahrâm mit Namen. Derselbe hatte zwei Veziere, Châçah und Chulâçah, deren ersterer eine Tochter besass, ebenso ausgezeichnet durch Schönheit wie Frömmigkeit: ihre ganze Zeit, Tag und Nacht, widmete sie religiösen Uebungen jeder Art. Einstmals, als der Vezier Chulâçah in dem Palaste seines Collegen zu Gast war, begab er sich in etwas angetrunkenem Zustande in den Garten, um einen Spaziergang zu machen, und erblickte bei dieser Gelegenheit die Tochter des Châçah, welche eben ihren religiösen Uebungen oblag. Obgleich von der Schönheit des Mädchens entzückt, sagte er sich doch, dass er selbst mit einer etwaigen Bewerbung um dasselbe von dem Vater sicherlich würde abgewiesen werden, und beschloss daher, lieber bei dem Könige sich einen Dank damit zu verdienen, dass er ihn auf diese verborgene Schönheit aufmerksam machte. Dies that er denn auch nächsten Tages und schilderte die Reize der Jungfrau mit so lebhaften Farben, dass der König, ohne sie gesehen zu haben, sich sterblich in sie verliebte, und sie von dem Vater zur Ehe begehrte. Trotz der ausweichenden Antwort des Vaters, der abweisenden der Tochter, wurde der König in seiner Bewerbung immer dringlicher, so dass endlich Vater und Tochter, auf den Rath der letzteren, beschlossen, mit Hinterlassung all ihrer Habe aus dem Reiche und der Gewalt des Königs zu entfliehen. Eines Nachts brachten sie denn auch diesen Entschluss zur Ausführung; allein der König, welcher alsbald Nachricht hiervon erhielt, setzte ihnen

nach, holte sie auf halbem Wege ein, schlug Châçah mit einer eisernen Keule den Kopf ein und bemächtigte sich ohne Weiteres der Tochter, die er unter die Zahl seiner Gemahlinnen aufnahm. Nicht lange darauf sah sich der König genöthigt, auf einige Zeit seine Residenz zu verlassen, und übergab unterdessen dem Chulâçah die Regentschaft. Eines Nachts nun stieg dieser auf das Dach des Palastes, von wo er mit dem Blicke in das königlichen Harem reichen konnte; dort sah er die Tochter des Châçah, und seine alte Liebe zu ihr erwachte von Neuem auf das Heftigste. Alsbald schickte er eine Unterhändlerin mit Liebesanträgen an sie; doch alle seine Bitten, alle seine Drohungen fruchteten nichts: er musste von der pflichtgetreuen Gattin die entschiedenste Zurückweisung erfahren, die bald seine heisse Liebe in ebenso glühenden Hass verkehrte.

Kurze Zeit darauf kam der König wieder in sein Reich und seine Residenz zurück, und liess sich von Chulâçah über das berichten, was während seiner Abwesenheit vorgefallen war. Der treulose Vezier ergriff sofort die Gelegenheit, die Tochter des Châçah fälschlich des Ehebruchs anzuklagen, und zu berichten, wie er sie einst von dem Dache des Palastes aus mit einem Koche[1]) habe buhlen sehen. Der König stürzte sogleich wüthend in sein Harem, tödtete den angeblichen Buhlen auf der Stelle, und befahl, seine Gemahlin, von deren Mord er nur mit Mühe durch die Vorstellungen eines Kämmerers zurückgehalten werden konnte, auf ein Kameel zu binden, dasselbe in die Wüste zu jagen, und sie so dem Tode durch Hunger und Durst preis zu geben.

Das Kameel aber gelangte in der Wüste bald an eine Cisterne, wo auf das Gebet der Königin die Fesseln, welche sie an das Thier banden, sich lösten. Zugleich sah sie einen Topf und einen Strick vor sich liegen, so dass sie alsbald Wasser schöpfen, ihre religiösen Waschungen verrichten und sich ihrem Drange zum Gebet überlassen konnte. In diesem Zustande fand sie der Aufseher über die Kameele des mächtigen Kaisers, zu dessen Vasallen auch König Bahrâm gehörte. Er war in die Wüste ausgezogen, um einige Kameele, welche ihm entlaufen waren, wieder einzufangen, fand so die unglückliche Königin und bot ihr, ohne ihren Stand und ihr Herkommen zu kennen, seine Hülfe und Vermittelung beim Kaiser an. Die Königin nahm sein Anerbieten an, und verschaffte ihm zum Dank durch ihr Gebet seine entlaufenen Kameele wieder.

Der Kameelhüter erzählte, nach Hause zurückkehrt, dem Kaiser von der schönen und wunderbaren Frau, die er in der Wüste gefunden, so dass sich der Kaiser sogleich aufmachte, um unter dem Vorwande einer Jagd sie selbst aufzusuchen und sich von der Wahrheit dessen, was ihm sein Beamter erzählte, zu überzeugen. Er fand die Frau in Gebet versunken, und wurde sogleich von ihrer

1) خير طباخ؟ A.

Schönheit so entzückt, dass er sie zur Ehe begehrte. Die Königin wies sein Ansinnen mit dem Bemerken zurück, dass sie schon die Frau des Bahrâm sei, erzählte dem Kaiser ihre ganze Geschichte, und bat sich von ihm als Gnade aus, dass er den Bahrâm als Mörder ihres Vaters und den Chalâçah als Verläumder ihrer Tugend zur Verantwortung und Strafe vor sich bescheiden möge; dann wolle sie sich in ein Kloster zurückziehen und ihr Leben lang für die Macht und das Glück des Kaisers beten. Ihr Wunsch wurde erfüllt, sie selbst mit in die Residenz genommen, Bahrâm und Chalâçah vorgeladen, und als sie sich nicht verantworten und rechtfertigen konnten, dem letzteren die verläumderische Zunge ausgerissen, dem ersteren der Schädel ebenso mit eherner Keule zerschmettert, wie er es dem Chûçah gethan hatte. Schliesslich bat sich die Königin noch für den Kämmerer, welcher ihre augenblickliche Ermordung abgewandt hatte, eine Belohnung aus, und zog sich dann in ein Kloster zurück, um daselbst ihr übriges Leben im Gebet für den Kaiser und seine Freunde zu verbringen. „So", schliesst Nachschabî, „wird in der Welt alles Böse bestraft, alles Gute belohnt".

Zweiundfünfzigste Nacht.

Geschichte von dem Vogel Haftrang (d. h. Siebenfarbig.)
(Rosen II. p. 291.)

Verschiedenheiten bei Nachschabî: 1) die Erzählung spielt nicht nur zur Zeit der Söhne Israels, sondern unter ihnen (در بنی اسرائیل). — 2) Dem Mönche werden zur Wahl nicht ein ehrliches und zehn unehrliche Geldstücke vorgelegt, sondern nur ein ehrlicher gegen einen unehrlichen Dirhem. — 3) Wenn der Vogel von seinen Ausflügen zurückkehrte, so brachte er nicht, wie bei dem Türken, einen Smaragd, sondern ein Marderfell (سمور) mit; mit diesen Fellen handelte nun der Mönch, und erwarb sich dadurch sein Vermögen. — 4) Der König will wegen der grossen Jugend des Siegers (dessen Name bei Nachschabî nicht genannt wird) nicht glauben, dass er die That vollbracht habe, bis derselbe zum Beweis den abgeschnittenen Kopf des Ungethüms, welchen er in einen Graben versteckt hatte, beibringt. — 5) Der König macht seinen Schwiegersohn zunächst zu seinem Statthalter (نایب); zur Selbstherrschaft gelangt derselbe erst nach dem bald erfolgenden Tode seines Schwiegervaters. — 6) Das Ende lautet bei Nachschabî folgendermassen: als der Jüngling nun König war, führte ihn die Jagd eines Tages nach der Stadt, in welcher, wie er von seiner Amme erfuhr, seine Eltern noch lebten. Er liess dieselben vor sich holen, und fragte den Vater nach dem Vogel Haftrang: er habe gehört, dass er einen solchen besitze, und bitte um die Erlaubniss, denselben sehen zu dürfen. Darauf antwortet der Alte: der Vogel sei einst, während er selbst auf einer Wallfahrt begriffen

gewesen, gestorben, dann aus Kummer über diesen Verlust auch sein eigener Sohn, und aus Liebe zu diesem wieder dessen Amme. Die Amme tritt nun hinter einem Vorhange hervor, und klärt den wahren Sachverhalt auf; darauf lässt der König die Wechsler greifen und an den vier Ecken des Marktes steinigen, die Frau des Mönches aber steht vor ihrem Sohne in der höchsten Beschämung.

Schluss.

Da derselbe bei Iken p. 312 von Kosegarten übersetzt vorliegt, so braucht er hier nicht näher behandelt zu werden. Nur der eine Umstand mag erwähnt werden, dass die das Datum der Abfassung des Werkes enthaltenden Verse, welche Kosegarten bei Iken p. 316 mittheilt, zwar in A. und C. fehlen, sich aber ausser in B. nach einer Mittheilung des Herrn Dr. Aumer auch in den zwei Münchener Handschriften no. 172 u. 176, und wie es nach den Angaben Dozy's in seinem Catalogus codd. orient. Bibl. Academiae Lugduno-Batavae (L. B. 1851) Vol. I. p. 356 scheint, auch in den drei dort beschriebenen Leydener Handschriften (no. 477. 478. 479) finden.

Was hat die talmudische Eschatologie aus dem Parsismus aufgenommen?

Von

Oberrabbiner **Dr. A. Kohut**
in Stuhlweissenburg.

Untersuchungen, deren Wurzelfasern tief im Boden des Dogmatismus ruhen, rufen dem Forscher, wenn anders er unbefangen urtheilen will, ein „noli me tangere" zu. Wenigstens ist es nur so erklärlich, warum sich nicht bisher die Kritik der wissenschaftlich gebildeten jüdischen Theologen an die Beantwortung der, in der Ueberschrift genannten Frage herangewagt hat. Oberflächlich betrachtet, sieht man sich in die unbequeme Alternative versetzt: entweder all' die vom Talmud auf die Eschatologie bezüglichen Momente gläubig hinzunehmen — oder zu leugnen. Indessen liegt bei genauerer Erwägung zwischen diesem: Entweder — Oder eine ungeheuere Kluft, die ein vorurtheilsloses, auf Geschichte und Kenntniss der im talmudischen Zeitabschnitte herrschenden Ideen gestütztes Forschen wohl zu überbrücken im Stande ist, indem es das specifisch Jüdische sichtet und das Fremdländische ausscheidet. Die Beantwortung der obigen Frage wird daher zunächst auf die culturhistorische Darstellung der herrschenden parsischen Vorstellungen, die anerkanntermassen ihren tiefeingreifenden Einfluss auch auf die agadische Gedankenrichtung des Talmud ausübten, verweisen. Der Weg zu dieser Forschung ist durch die von Anquetil, Burnouf, Windischmann, Haug, zunächst und vor Allem aber durch den unermüdlichen Fleiss des um die Parsenliteratur so hochverdienten Spiegel erzielten Resultate gebahnt. Diese rüstigen Arbeiter der Wissenschaft haben mit unsäglicher Mühe aus dem Labyrinthe des verwitterten Parsismus die einzelnen Bausteine zusammengetragen und zu einem Ganzen zusammengefügt. Die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen wird es nun sein sich diese gewonnenen Resultate anzueignen und das mit dem Parsismus vergleichbare so reichhaltige Material der talmudischen Agada und des Midrasch wissenschaftlich auszubeuten, um durch das Zurückführen des in ihnen enthaltenen fremdländischen Elementes auf seinen Ursprung, das Einheimische auf einer desto sichereren Grundlage aufzubauen. Denn es hiesse unserer Meinung nach dem Judenthum einen schlech-

ten Dienst erweisen und den agadischen Theil des Talmud und Midrasch falsch beurtheilen, wollte man Aussprüche, wie beispielshalber folgende: „In der zukünftigen Welt findet kein Essen, kein Trinken statt, vielmehr erfreuen sich die Frommen am Lichtglanz der göttlichen Majestät“ Berachot 17 a.; „Alle israelitischen Propheten weissagten bloss von der Zeit der Erlösung, das eigentliche Jenseits aber hat kein Auge erschaut ausser Gott“ das. 34 b; „Die Weisen haben keine Ruhe weder hier noch dort, da sie von Geistesentwickelung zu Geistesentwickelung schreiten“ das. 64 a; Moed Kat. 29 b so wie eine sehr grosse Zahl ähnlicher eschatologischer Sätze in eine und dieselbe Linie stellen mit andern, die innere Oekonomie des Himmels und der Hölle, die „für die Frommen bestimmten fetten Mahlzeiten“ und Punkte ähnlicher Art eingehend besprechenden Mittheilungen. Vielmehr werden wir letzteren ohne jedes Bedenken ihr jüdisches Heimathsrecht absprechen, und sie dem Vorstellungskreise eines andern Volkes überweisen. Diese Ansicht beansprucht übrigens kein Verdienst der Neuheit. Schon Maimonides polemisirt an zahlreichen Stellen seiner Werke in bald offener bald verdeckter Weise gegen das Verfahren des, übrigens von ihm hochgeschätzten, ersten jüdischen Religionsphilosophen: Saadja Gaon, weil sich dieser in seiner Darstellung der Eschatologie (s. Emunoth Vedeoth C. VII, VIII, IX) ganz und gar an den Talmud anschliesst und über ihn kaum hinausgeht. Dahingegen nimmt der kühne Denker Maimonides seinerseits keinen Anstand viele agadisch-talmudische Sätze bildlich zu fassen, oder als aus den jeweiligen Orts- und Zeitverhältnissen hervorgehend zu bezeichnen [1].

In Wahrheit wird auch jeder unbefangene Forscher Maimonides beipflichten. Bei dem assimilirenden Wesen der Agadah, die alle Culturniederschläge der Völker, mit denen sie in Berührung trat, in sich aufnahm und alle ethischen Momente selbstthätig zu einem dem jüdisch-monotheistischen Geist angemessenen Producte verarbeitete, wird es daher durchaus nicht befremden vom Talmud und Midrasch auch im Punkte mancher eschatologischen Vorstellungen ein ähnliches Verfahren beobachtet zu sehen. Dass diese Punkte, wie wir alsbald sehen werden, vorwiegend dem Parsismus entlehnt sind, ist ganz natürlich, wenn wir bedenken, dass die babylonischen Juden mit den Persern in stetiger Wechselbeziehung lebten und mit einem Volke gern verkehrten, von dessen, von wahrhaft ethischen Grundsätzen getragenen Lebensgewohnheiten sie sich in dem Masse angezogen fühlten [2], in welchem Masse sie durch dessen dualistisches Religionssystem zurückgestossen wurden. Nichts liegt daher näher, als die Annahme, dass sich manches ursprünglich dem Par-

1) Vgl. unsere Abhandlung: „Vergleichung der eschatologischen Ansichten Saadja's mit denen Maimûni's mit Berücksichtigung ihrer Anlehnung an die talmudische Eschatologie“ in „Ben-Chananja“

2) Cf. Berach. 46 b.

sismus angehörende eschatologische Moment im Volksleben der babyl. Juden festgesetzt hat, welches dann im Laufe der Zeit in der Agadah, in diesem treuen Organ des Volkes, entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Hiermit aber soll und kann keineswegs behauptet werden, dass die Messiasidee, die Lehre von der Auferstehung und dem Jenseits — diese Fundamentallehren jeder positiven Religion, auf die, wenn wir auch von der talmudischen Ausdeutung absehen, in mannigfachen Andeutungen der Bibel hingewiesen wird — aus dem Parsismus stammen. Sollte in der Eschatologie überhaupt ein gegenseitiges Entlehnen der Grundideen angenommen werden, müssten wir dies um so mehr von den Parsen behaupten, als ihr Gestirncultus [1]), ihre Lehre von Zrvâna akarana (כל איתן cf. Daniel's: עתיק יומין) [2]), so wie endlich die von der syrisch-christlichen Kirche stark beeinflusste parsische Liturgie [3]) bereits ein Analogon für die Entlehnung der Parsen aufweist. Lässt man aber von streng wissenschaftlichem Standpunkte eine chronologisch so späte Einwirkung auf den Parsismus gelten, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch schon früher die mit den babyl. Juden in immerwährender Wechselwirkung lebenden Perser manche dem jüdischen Anschauungskreise angehörenden Lehren haben herübernehmen und in êrânischer Fassung ihrem dualistischen Religionssystem einverleiben können?! Wenigstens kann eine solche Entlehnung von der späteren parsischen Annahme von sieben Paradiesen und Höllen, so wie von der Lehre: dass am Ende der Tage vor dem Eintreffen des „Heilers" über die Welt schwere Plagen hereinbrechen werden, mit hoher Wahrscheinlichkeit behauptet werden, da für diese Punkte in *der Bibel*, nicht aber in den *Urtexten der Parsen* Anhaltspunkte gegeben sind.

Freilich kann alles dies nur muthmasslich ausgesprochen werden. Die Priorität dieser oder jener Ansicht mit *Evidenz* festzustellen, ist bei dem fragmentarischen Charakter der Parsenschriften und unserer mangelhaften Kenntniss derselben eine Aufgabe, deren Lösung erst einer spätern Zeit muss vorbehalten werden.

Uebrigens tritt bei unserer gegenwärtig zu ziehenden Parallele die Frage nach der Priorität insofern zurück, als die beizubringenden Talmud- und Midraschstellen von *der* Art sind, dass sie sich bei einer blossen Gegenüberstellung der Parsenschriften als aus diesen herübergenommen erweisen. Dass sie aber an Bibelverse angelehnt sind, darf uns nicht abhalten ihren fremdländischen Ursprung anzuerkennen, — und wird diese Erscheinung auch Niemandem auffallen, der da weiss, wie der Agadisten Bestreben darauf gerichtet war, irgend einem *entlehnten* Gedanken gerade durch

1) Vgl. Prof. Spiegel's gründlichen Aufsatz in dieser Zeitschr. Bd. VI. S. 78 fg.; derselbe im 1ten Bde der Avesta Uebers. S. 275.

2) Derselbe in dieser Zeitschr. Bd. V. S. 221 fg.

3) Derselbe im 2ten Bde der Av. Uebers. S. CXX fg.

dessen Anlehnung an die Bibel Sanktion und Heimathsrecht zu verschaffen. Dieser bekannten Thatsache erwähnen wir eigentlich nur zu unserer Entschuldigung, wenn wir in der nachstehenden Parallele die zur Begründung einer Ansicht angezogene Bibelstelle nicht wiedergeben, — vielmehr den alleinigen Kerngedanken mit den parsischen Quellen — und der objectiveren Vergleichung wegen womöglich mit dem p. Originale confrontiren.

Treten wir nun nach diesen nothwendigen Vorbemerkungen speciell an unsere Parallele heran: so werden wir unsere Aufmerksamkeit vorzugsweise auf drei Haupttheile: a) das Jenseits b) die Heilszeit c) die Auferstehung lenken.

I. Parsisch-talmudische Lehre vom Jenseits.

A. Jenseits, Rechenschaftsablegung, Vergeltung, Paradies und Hölle.

Der im Zendavesta scharf ausgeprägte Gegensatz zwischen der materiellen, bekörperten Welt aghéus açtvatô Vend. VII, 128; Yç. IX, 4; LVI, 10. 5; yt. 10, 93 — oder auch: açtvatô gaêtha Vd. II, 1. 129; VIII, 62; XVIII, 116; yt. 3, 17; 5, 89; 13, 11 u. s. w. — und der geistigen — manahyo — Welt cf. Yç. XXVIII, 2; XXXVIII, 9; XLI, 8; LVI, 10. 5 — legt vollgültiges Zeugniss ab: dass die Lehre von der jenseitigen Welt — parâhu Yç. XLV, 19 oder: parôaçna (nicht nahe) Vend. IX, 166; XIII, 22; Yç LIV, 8 der alteranischen Religion wenigstens begrifflich nicht unbekannt war. Wie in jeder positiven, so ist auch nach der parsischen Religion der eigentliche Schwerpunkt des Jenseits die Verabreichung von Lohn (mizhda) und Strafe (âthri, citha). Dieses seines Grunddogmas ist sich auch der Mazdayaçnier vollkommen bewusst. Er betet: (Yç. XXXIII, 5 fg.)

apâ nô daregô jyâitim âkhshathrem vaghéus managhô
ashât â erezûs pathô yaêshû mazdâo ahurô shaêti
yê zaotâ asha erezus hvô manyêus â vahistât kayâ
„Gieb uns reiches Leben im Reiche des Vohumanô (Paradies)
Hin zu den reinen Pfaden der Reinheit, auf welcher Ahuramazda wohnt.
Welcher Zaota auf den reinen (Pfaden) der Reinheit (wandelt), der begehrt nach dem himmlischen Paradies.

Oder auch (das. XXXIV, 12):

çishâ nâo ashâ pathô vaghéus qaêteñg managhô
tem advânem ahurâ yêm môi mraos vaghéus managhô
daênâo çaoshyañtâm yâ hû keretâ ashâtcit urvâkhshat
hyat cevistâ hudâobyô mizhdem mazdâ yêhyâ tû dathrem
„Lehre uns Asha die Pfade, die da gehören Vohumanô;
Den Weg des Vohumanô, von dem Du mir gesprochen hast;
Die Gesetze des Nützlichen, in welchem, der Recht thut, aus Reinheit sich wohlbefindet,

Wo der Lohn, den Du Weisen versprochen, den Deinigen gegeben wird."

Der Mazdayaçnier hält unerschütterlich fest an der ihm gegebenen Verheissung (Yç. L. 15) „der Lohn, den Zarathustra den Gläubigen früher zutheilte, dass er zuerst komme in die glanzvolle Wohnung des Ahuramazda — dieser Nutzen wird Euch durch Vohumanô — und Asha zugetheilt" oder auch (das. XLV, 19):

„Wer mir aus Heiligkeit also offenbar wirkt
Das, was nach seinem Willen dem Zarathustra das erste ist,
Dem gewährt man als Lohn: die jenseitige Welt
Sammt allen mir bekannten Gütern . . ."

In diesem unausgesetzten Aufblick zum belohnenden Gnadenvertheiler (âyapta bakhtar yt. 24, 28) und im Hinblick auf eine Welt voll Seligkeit ertrug der fromme Parse die Mühsalen seines Erdenlebens in hingebungsvoller Resignation, nicht als ob er, wie sein Stammbruder: der Brahmine, in ascetischer Beschaulichkeit schon bei Lebzeiten für die Erde abgestorben wäre! Im Gegentheil ist auch der frommste Parse für sein Erdenglück gar nicht so unempfindlich [1]) — wohl aber ist er resignirt, weil er der Ansicht lebt, dass die Erde durch ein unerbittliches Schicksal regiert werde, „mit welchem man weder durch Schnelligkeit, noch durch Kraft, noch durch Verstand, noch durch Weisheit kämpfen kann" [2]). Indessen kann der Parse bei seiner grössten Ergebenheit und seinem redlichsten Bestreben die strengen mazdayaçnischen Gesetze und minutiösen Verhaltungsmassregeln zu beobachten, dennoch nicht umhin, sich vielfacher Vergehen schuldig zu machen, die um so unvermeidlicher sind, als die unbedeutendsten Versehen nach der Interpretationsweise der Deçtûr's ebenso viele und schwere Vergehen sind [3]). Kann sich nun auch der Parse von diesen Sünden durch die Beichte — patita — und das Recitiren des Avesta zum Theil reinigen — auf eine **völlige** Schuldenvergebung darf er keinen Anspruch erheben. Daher gehört es zu den Fundamentalsätzen des Parsismus, dass **Jeder** nach seinem Tode zur Rechenschaft (marânô) gezogen wird. Unzweideutig spricht sich Yç. XXXII, 6 hierüber aus:

---

1) *Auf das Gedeihen seines Erdenglückes kommt der Parse in seinen Gebeten oft zurück*, cf. Yç. VII, 61—64; XL, 3—6 und die etwas dunkle Stelle Yç. XXXIII, 10:
viçpâo çtôi hujîtayô yâo zî âoghare yâoçcâ heñti
yâoçcâ mazdâ bavaiñti thwahmî hîs zaoshê âbakhshôhvâ
vohû ukhshyâ manañhâ khshathrâ ashâcâ ushtâ tanûm.
„Alle die Lebensgenüsse, welche waren und noch sind
Und welche sein werden, die vertheile nach deinem Willen,
Möge ich wachsen durch Vohumanô, Khshathra und Asha an **Glück** für den **Leib**."

2) Minokhired bei Spiegel (Einleit. in die trad. Schrift. d. Pars. II. S. 84 v. 5).

3) Das. S. 88.

paouruaênâo ênâkhstâ yâis çrâvayêitê yêzî tâis athâ
hâtâ marânê ahurâ vahistâ vôiçtâ managhâ
thwahmî vî mazdâ khshatrôi ashaêcâ çêñghô vîdãm

„Viele Strafen erlangt der Mensch, wenn so, wie er es verkündigt hat,
Offenbar abrechnen wird Ahura, er, der kundig ist durch den besten Geist,
In Deinem Reich, o Mazda, wird die Lehre des Asha vernommen."

Diese Rechenschaftsablegung und strenge Sonderung des Guten von dem Bösen erfolgt am Morgen des 4. Tages nach dem Tode an der Brücke Cinvat vgl. Vend. XIX, 91—98: thrityâo khshapô vîuçaiti uçraocayêiti hâmya, gairinãm asha qâthrunãm âçnaoiti mithrem huzaênem, hvarekhshaêtem uzyôraiti. Vîzareshô daêvô nãma çpitama zarathustra urvânem baçtem vâdhayêiti drvatãm daêvayaçnanãm merezujîtim mashyânãm: pathãm zrvôdâtanãm jaçaiti yaçca drvaitê yaçca ashaonê: çinvatperetãm mazdadhâtãm ashaonîm baodhaçca urvânemca yâtem gaêthanãm paitijaidhyêiñti dâtem açtvaiti aghvô. „In der dritten Nacht nach dem Kommen und Leuchten der Morgenröthe. Und wenn auf die Berge mit reinem Glanze der siegreiche Mithra sich setzt. Und die glänzende Sonne aufgeht. Dann führt der Daeva, Vîzaresho mit Namen, o heiliger Zarathustra, die Seele gebunden, die sündlich lebende der schlechten, die Daevas verehrenden Menschen. Zu den Wegen, welche von der Zeit geschaffen sind, kommt, wer für das Gottlose und wer für das Heilige ist. An die Brücke Cinvat (kommt er) die von Ahuram geschaffene, wo sie das Lebensbewusstsein und die Seele um den Wandel befragen. Den geführten in der mit Körper begabten Welt."

Weitere interessante Mittheilungen giebt der Sadder-Bundehesh (bei Sp. l. c. S. 172 fg.), aus welchem wir zur Ergänzung des Gesagten und mit Weglassung der nicht zu unserer Parallele nöthigen Momente nachstehende Punkte ausziehen: اندر دین به
مازدیسنان آن گویند که اندر مردم پنج چیز مینو است یکی را جان
خوانند یکی را اخو خوانند یکی را روان نام یکی را بوی نام یکی را
فروهر واین هر یکی را ایزد تعالی در تن مردم بکاری گماشته است
وچیزی نگاه میدارد „In der guten mazdayaçnischen Religion heisst es, dass im Menschen fünf Dinge himmlisch sind: das eine nennt man Lebenskraft, das andere Akho, das dritte Seele (revân), das vierte Bewusstsein (bôi), das fünfte Frohar. Alle diese hat der höchste Gott im menschlichen Körper mit einem Geschäfte beauftragt und sie haben etwas in Obacht zu nehmen."
وتن وجان هیچ عقوبتی وبلاء فراخر نیست وحساب بر ایشان نباشد...

از سبب آنکه تن آلت روان است وآن کند که آن فرماید .... پس
بر رستاخیز خدای عز وجل ازین هر یکی را بدان که سپرده است باز
خواهد ومردم زنده کند بقدرت خود حساب وشمار کردن چینود پل
در دین چنان گوید چون جان از تن بیرون آید روان سه روز اندرین
جهان در میگردد وبدان جایگاه که از تن بیرون آمده باشد میشود
وطلب تن میکند وامید میدارد که باشد که یکبار دیگر باز تن تواند
شدن. „Körper und Lebenskraft empfangen keine Strafe und brauchen keine Rechenschaft abzulegen, weil der Körper blos das Werkzeug der Lebenskraft ist und das thut, was sie ihm befiehlt . . . . Bei der Auferstehung verlangt der höchste Gott von Jedem Rechenschaft über das Geschäft wieder, womit er beauftragt war; er macht den Menschen lebendig, um an der Brücke Cinvat Rechenschaft abzulegen. In der Religion heisst es so: Wenn die Lebenskraft aus dem Körper herausgeht, so befindet sich die Seele drei Tage lang in dieser Welt an jenem Ort, wo sie vom Körper herausgegangen ist. Sie sucht den Körper und hofft, dass es möglich sein werde nochmals in den Körper zurückzukehren."

Aus diesen absichtlich in extenso mitgetheilten Stellen erhellt, dass die Parsen eine zweimalige Rechenschaftsablegung lehren; die erste, die von dem Lebensbewusstsein und der Seele am Morgen des 4. Tages nach dem Tode, — und die zweite — die nach der Auferstehung von Seele **und Körper** abverlangt wird (vgl. auch das 31. C. des Bund.).

In gleicher Weise muss auch in der, mit der Rechenschaftsablegung verbundenen Vergeltung ein Zeitunterschied angenommen werden. Denn während der Vendidâd[1]) und wie wir alsbald sehen werden, auch das 22. Yast-Fragment die Vergeltung mit dem Ueberschreiten mit der Cinvat-Brücke — also am 4. Tage nach dem Tode — vor sich gehen lassen, verlegen Yç. XLII, 5; L, 6 und das 31. C. des Bund. die Lohnvertheilung auf die Zeit nach der Auferstehung.

Wichtiger als dieser Punkt dürfte jedoch die Frage sein: worin nach dem Zendavesta das eigentliche **Wesen** der Belohnung und Bestrafung besteht. Ein uns glücklicherweise noch erhaltenes Fragment, der 22. Yast, giebt uns hierüber einen klaren Aufschluss.

1) Vd. a. a. O. und § 25: nôit hê apaçavânê vaṅuhîm daênãm mâzdayaçnîm, nôit astaca nôit ustânemca nôit baodhaçca vîurviçyât „Nicht will ich verfluchen das gute mazday. Gesetz, wenn Gebeine, Seele und Lebensvermögen sich von einander trennen." Dieser Satz recurrirt nämlich auf Vend. VIII, 252 yvat ahmâi naêrê mizhdem aghat paçca astaca baodhaçhaçca vîurvistîm „Was wird der Lohn dieses Mannes sein, wenn Körper und Seele sich getrennt haben?"

Die Wichtigkeit dieses Fragments auch für unsere Parallele wird es entschuldigen, wenn wir dessen Hauptinhalt hier ausziehen.

Auf die Frage Zarathustra's: wo die Seele während der drei Nächte nach ihrem Scheiden aus dem Körper weile, erhält Z. den — auch oben im Sadder Bund schon vernommenen — Bescheid: dass sich die Seele in die Nähe des Kopfes setze und „in dieser Nacht die Seele so viel Fröhlichkeit sehe, als die ganze lebendige Welt"[1]: upa aêtãm khshapanem avavaṭ shâtôis urva ishaiti, yatha viçpem imaṭ yaṭ juyô aghus (Yt. 22, 2. 6). Hierauf fährt nun das Yt. Fragment (§ 7) fort: thrityâo khshapô thraosta vyuçâ çadhayêiti yô nars ashaonô urva urvarâhuca paiti baoidhisca vîdidhâremnô çadhayêiti rapithwitaraṭ haca naêmâṭ rapithwitaraêibyô haca naêmaêibyô hubaoidhis hubaoidhitarô anyaêibyô vâtaêibyô. „Wenn der Verlauf der dritten Nacht sich zum Lichte wendet, da geht die Seele des reinen Mannes, an die Gerüche der Pflanzen sich erinnernd, vorwärts. Ein Wind kommt ihr entgegen geweht, aus der mittägigen Gegend, aus den mittägigen Gegenden, ein wohlriechender, wohlriechender als die andern Winde." In jenem Wind kommt dem Frommen seine Handlungsweise in Gestalt eines schönen glänzenden Mädchens entgegen und begrüsst und führt ihn vorwärts (das. 9—15). Hierauf fährt § 15 fort: paoirîm gâma frabaraṭ yô nars ashaonô urva, humatê paiti nidadhâṭ, bitîmgâma frabarâṭ yô nars ashaonô urva hûkhtê paiti nidadhâṭ; thritîm gâma frabaraṭ, yô nars ashaonô urva, hvarstê paiti nidadhâṭ, tûirîm gâma frabaraṭ yô nars ashaonô urva, anaghraêshva raocôhva nidadhâṭ. „Die Seele des reinen Mannes thut den ersten Schritt und gelangt in (das Paradies) Humata, die Seele des reinen Mannes thut den zweiten Schritt und gelangt in (das Paradies) Hûkhta, sie thut den dritten Schritt und kommt in (das Paradies) Hvarsta, die Seele des reinen Mannes thut den vierten Schritt und gelangt zu dem unendlichen Lichte."

Die früher Verstorbenen schicken sich an, Fragen an den Ankömmling zu richten (§§ 16. 17.), aber Ahuramazda ertheilt den Befehl (18): qarethanãm hê beretanãm zaremayêhê raoghnahê, taṭ açti yûnô humanaghô hvacaghô huskyaothnahê hudaênahê qarethem paçca parairiçtim . . . „Bringet ihm von den Speisen her, dem vollen Fette, das ist die Speise für einen Jüngling, der Gutes denkt, spricht und thut, der dem guten Gesetz ergeben ist, nach dem Tode" etc.

Im Wesentlichen dasselbe enthält von der Belohnung die neuere Umarbeitung des Yt. Fragments: der Minokhired (bei Spiegel l. c. II B. S. 138 fg.). Beachtenswerth ist nur, dass hier § 49 ganz besonderes Gewicht gelegt wird auf den blendenden Glanz und den unausgesetzten Umgang mit den Yazatas, deren der ins Paradies Aufgenommene gewürdigt wird.

---

1) D. h. die guten Thaten treten dem Menschen in seiner Sterbestunde vor die Seele und erfüllen ihn mit froher Hoffnung, s. Sp. z. St.

Einen fernern, auch Yç. LIV, 4. 6 schon genannten Zusatz giebt noch das 31. C. des Bund. (v. weiter unten), wornach die himmlischen Gâthâs den Frommen kostbare Kleider anlegen werden, welcher Passus ausgeschmückt im Sadder Bund. (Sp. 1. c. 177) also lautet: واگر یشت کرده باشند جامهای زرین وسیمین دهشند با

گوهرهای شاهوار جوانتر باشند بعد از آن که یشت کرده باشند
وجامهای سخاوتیان ودانان ونیکوکاران بهتر باشند خاصه که پاشودان
بارزانیان داده باشند پس از ایشان جامهای نیکوکردار بهتر باشند...

„Hat man auch den Yast vollzogen, so erhalten sie (die Frommen) goldene und silberne Kleider mit kostbaren Edelsteinen; sie werden auch jünger sein, nachdem der Yast gemacht ist. Die Kleider der Freigebigen, der Weisen, der Guten werden besser sein, besonders wenn man heilige Schenkungen an Würdige gemacht hat, nach ihnen sind die Kleider derer, die gute Handlungen verrichtet haben, die besten.“ —

Dem Seligkeitszustand der Frommen gegenüber ist den Frevlern nur Folter und Höllenpein beschieden. Das Schicksal der Frevler ist zwar im Grundtext des genannten Yt. Fragments nicht nach der Analogie des früher vom Frommen Mitgetheilten ausgeführt, wird aber consequent im erwähnten Minokh. ergänzt.

Vielleicht ist auch auf dieses traurige Loos, das dem Bösen einst beschieden ist, die äusserst schwierige Stelle im Yç. LII, 6. zu beziehen, die ich nach der Mittheilung Haug's [1]) hierher setze:

ithâ î haithjâ narô athâ ǵĕnajô
drûǵô ha ćâ râthemô jĕmĕ çpashuthâ fraidîm
drûǵô ajêçê hôis pithâ tanvô parâ
Vajû beredubjô dus-qarethem nâçat qathrem.

„Nun wohlan fromme Männer und Weiber!
Wenn ihr Lust nach des Schlechten Habe heget,
So spende ich das Fett von des Schlechten Körper.
Vaju vernichte den, schlechte Speise Bringenden die Speise!

Ueberblicken wir die bisher mitgetheilten Stellen über die Vergeltung, so sehen wir, dass der Parsismus letztere ziemlich materiell auffasst. Die Seligkeit ist nach seiner Lehre der potenzirte Grad der irdischen Freuden, die den Frommen ohne jedwede Beimischung von Leiden einen unversiegbaren Quell für die Befriedigung irdischer Wünsche erschliessen — während die Bestrafung in einer bis zur Auferstehung andauernden Höllenpein besteht. Ist diese Zeit eingetreten, dann werden, wie die Frommen, die bis dahin um den goldenen Thron Vohumanô's weilten, auch die in der Hölle Gepeinigten aus derselben befreit, nachdem sie zuvor die „an Schmerzen und Heftigkeit die Leiden von 9000 Jahren überwie-

---

1) Vgl. diese Zeitschr. Bd. VIII. S. 759.

gende" Strafe der sogenannten: „Drei Nächte" — tisthruãm khshapanm — abgebüsst haben[1].

Die in dem genannten Yt. Fragment ihrer Rangstufe nach angeführten vier Benennungen des Paradieses, welche vier Paradiesabtheilungen zu sein scheinen, veranlassen uns bei der Wichtigkeit dieses Punktes für unsere Parallele noch die andern im Zendavesta vorkommenden Bezeichnungen für das Paradies anzugeben. Ausser den erwähnten vier untersten Paradiesabtheilungen a) Humata b) Hûkhta c) Hvarsta und d) Anaghra raocao (Sitz des Urlichtes) wird noch Vend. XIX. 122; Sir. I, 30; II, 30 e) miçvâna (in Verbindung mit gâtu) „die immernützende Wohnung" angerufen. In dieses Paradies werden nach der Ansicht der späteren Parsen jene, deren gute und schlechte Handlungen sich das Gleichgewicht halten, versetzt. Der Grund für die Namensbedeutung des Wortes miçvâna = immernützend, welchen die Huzvâresch-Uebersetzung mit: המישך סוהם (= همیشه سود) wiedergiebt, dürfte meines Erachtens in der Annahme zu suchen sein, nach der an diesem Orte ein Schatz, aus den überzähligen guten Thaten der Frommen bestehend, sich befinden, und von welchem der gläubigen Seele zur Ergänzung ihrer Tugendhandlungen zugetheilt werden soll. Hiernach wäre die Benennung: „immer nützend" gut gewählt.

Cf. Sadder Bund. (Spiegel Avesta Commentar S. 449) وآنچه بظلم وستم از مردمان بستانند وبدان جهان یکی چهار عوض باز ستانند وچهار چندان درفه باز ستانند بروان مظلوم دهند واگر اورا کرفه نبود از گنج همیشه سود اورمزد عوض آن باز دهند

Sehr oft wird ferner

f) vahista ahu ashaonão die beste Welt der Reinen angerufen. Vd. l. c. 120. nizbayêmi vahistem ahûm ashaonãm raocaghem viçpôqâthrem „ich preise den besten Ort der Reinen mit allem Glanze versehenen"; Yç. IX, 64 imem thwãm paoirim yânem haoma jaidhyêmi durasha: vahistem ahûm ashaonãm raocaghem viçpôqâthrem „Um dieses als die erste Gunst bitte ich Dich, o Haoma, der Du vom Tode fern bist: um den besten Ort der Reinen, den leuchtenden, mit vollem Glanz versehenen" vgl. noch Vsp. X, 8; XXVI, 5; Yç. XI, 27; XVII, 44; LXVII, 36; yt. 12, 36; 23, 8.

vahista ahu ashaonâo[2]) scheint der Sitz der abgeschiedenen

---

1) Vgl. Bund. C. 31; Huzv. Glosse zu Vend. VII, 136; Sadder Bund a. a. O.

2) Im Gegensatz zu dieser: „Wohnung des Reinen", heisst die Hölle acistô aghus „der schlechteste Ort", s. Vd. III, 120 âua acistem âua ahûm „bis zum schlechtesten Ort"; Vd. V, 178 îem vâ ahûm dreañtô skyaothnâis qâis qâdaêna uiçirinuyât acistai aghûe „diesen Ort, ihr Schlechten, macht euer eigenes Gesetz, durch eure eigenen Thaten zum schlechtesten Ort"; Yç. XXXII,

Seelen der Reinen gewesen zu sein cf. Vend. XVIII, 55; Yç. LIX, 18: paraiti vahistahê aghêus er geht zum Paradiese. — Endlich werden noch

g. h) Vend. XIX. 107. 121 und sonst die Wohnung der Amesha-çpeñtas (maêthanem ameshanãm çpeñtanãm), und die Wohnung Ahuramazda's: garô-nmâna (Gorothmân bei den Späteren) die Wohnung κατ' ἐξοχήν, häufig angerufen, vgl. Vend. l. c. Vsp. VIII, 7; yt. 3, 4; 10, 32; 12, 37; 13, 24; 19, 44; 24, 28 u. s. w. Garô-nmâna oder auch: garô-demânê Yç. L, 15 oder: demânê garô Yç. XLIV, 8; XLIX, 4 ist 24 mal 24000 Farsangen über der Erde und ist der oberste Himmel.

Wir haben vorsätzlich diese auf eine aufwärtsführende Rangstufe hinweisenden Benennungen für das Paradies ausführlich belegt, weil wir zur Ergänzung des in der Einleitung Gesagten bekennen müssen, dass die spätere Ansicht von den 7 Himmeln auch aus den im Zend gegebenen Benennungen sich herausgebildet haben könnte.

Diese, in dem noch nicht gedruckten Theil des Ulemâ-i-Islâm [1]) angeführten sieben Paradiesabtheilungen sind folgende: 1) باد پایه Region des Windes, 2) سپهر پایه Region des Himmelsgewölbes, 3) ستر پایه Region der Sterne, 4) ماه پایه Region des Mondes, 5) خورشید پایه Region der Sonne, 6) انغر روشن anfangsloses Licht, 7) سكى.

Das Ardâi-virâf-nâme giebt die Reihenfolge etwas variirt an. Hiernach soll Ardâi-virâf, der von Sosiash geleitet in 7 Tagen die 7 Himmel durchschritten haben soll, zuerst in die Gegenden des Hamêçtegân (miçvâna) gekommen sein; die in diesem Paradiese lebenden Menschen fühlen Hitze und Kälte zugleich. In seiner weiteren Reise durch die Himmel gelangt er 2. in den Himmel Çtar-pâya, deren Einwohner wie die Sterne glänzen, dann in den 3. Himmel Mâh-pâya, deren Bewohner wie der Mond leuchten. Die Bewohner des 4. Himmels leuchten gleich der Sonne. Ueber diesen Himmeln wölbt sich der Gorothmân. Die Seligkeit des 6. Himmels Açar-roshn (unendloses Licht, das zend. anaghra raochâo) ist für die Helden, Gesetzgeber, überhaupt für die ausgezeichneten Frommen bestimmt. Der siebente höchste Himmel Anaghra raochâ [2]) ist Sitz der grössten Vollkommenheit, wo sich auch Zarathustra am goldenen Throne sitzend, befindet.

Beachtenswerth ist noch, dass das Ardâi-virâf-nâme keine, wie man doch glauben sollte, den 7 Himmeln entgegenstehende Einthei-

---

13, yâ khshathrâ grêhmô hishaçat acistahija demânê managhô „wer die Zerreissung des Reiches wünscht, der gehört in die Wohnung des schlechtesten Geistes".

1) Vgl. Spiegel, Avesta Uebers. Bd. I, S. 251 N. 1; in d. E. trad. Sch. II. B. S. 102; Parsigr. S. 188.

2) Vgl. über diese Inconsequenz Sp. Einl. in d. tr. Sch. S. 125.

hung von 7 Höllen annimmt, vielmehr nur **eine** Hölle voraussetzt,[1] zu der mehrere Wege führen.

B. Fortsetzung.

Nachdem wir nun im Vorhergehenden aus den zerstreuten und vereinzelten Zügen, die wir dem Zendavesta und den ihrer Redaction nach zwar einer späteren, ihrem Inhalte nach aber einer ziemlich alten Periode parsischer Anschauung angehörenden Schriften entlehnten, ein einheitliches Bild über das Jenseits, die Vergeltung u. s. w. zu construiren versucht haben, wollen wir ein Gleiches mit den agadisch-talmudischen, weit auseinander liegenden Aeusserungen thun, indem wir zunächst jene herausgreifen, deren Berührungspunkte oder gar Identität mit den parsischen Ansichten ins Auge springen.

Eine solche Aeusserung ist vor allem die im Midrasch Genes. Rabba Ende des 14. Capitels gegebene. Hiernach sind im Menschen fünf seelische Potenzen vereinigt, denen ebensoviele Benennungen entsprechen. Diese sind 1. נפש, welche mit Rücksicht auf Deuter. 12, 23 die Lebenskraft ist (= جان) 2. רוח ist mit Beziehung auf Kohel. 3, 21 der Lebensgeist (= روان) 3. נשמה, welche durch das fremde Wort: אופי oder איפיתא erklärt ist. Aruch s. v. hat offenbar die richtigere Leseart: אפי oder אפיתא, denn (א)פִּי ist, wie ich vermuthe, das im Sadder Bund. genannte بوی = bôi und (א)פִיתָא ist das zendische baodhô (vgl. Vend. VII, 3; XIII, 166; XIX, 26. 96; Yç. XXVI, 11; LIV, 1), welches = „Bewusstsein" heisst und die vierte seelische Kraft ausmacht, deren Function die citirte Stelle im Sadder B. folgendermassen beschreibt: بوی را در تن کار آنست که عقل وفهم وخرد وهوش وحفظ هر یکی بجای خویش نگاه دارد تا هر کس بکار خویش مشغول باشند وبکار خویش ورزند وقوت بار تن بخشند واعضا [و]قوت یکدیگر دهند. „Das Bewusstsein hat die Aufgabe, den Verstand, das Gedächtniss, die Vernunft zu beobachten und an ihren Orten in Acht zu nehmen, damit sich ein Jedes mit einem Geschäfte befasse und seinen Auftrag verrichte **und dem Körper Kraft verleihe, auf dass wiederum die Glieder einander Kraft geben sollen.**" Mit dieser sachlichen Mittheilung stimmt aber auch die des Midrasch überein, wenn er dem mit אַפִּי bestimmten seelischen Theil **die** Function zuweist, dass er über die andern seelischen Potenzen gleichsam wache und dem Körper, der in Folge des Schlafs

1) Die im 22ten Fragm. durch das Wegfallen der drei Höllen entstandene Lücke wird in der neuern Umarbeitung im Minokhired durch folgende drei Benennungen: Dusmat (schlechter Gedanke), Duzhûkht (schlechte Rede), Duzhvarest (schlechte That) ausgefüllt.

schlaff und kalt werden würde, von neuem **Kraft** und geistige Regsamkeit zuführe."

Die 4. und 5. Seelenkraft heisst יחידה und חיה, welche in der Bibel: Ps. 22, 21; 35, 17; 78, 50; Hiob 33, 18; 22, 28 als blosse Epitheta der Seele vorkommen. Diesen Seelenkräften schreibt der Midrasch keine besondere Function zu und sie scheinen überhaupt, analog der parsischen Annahme, als blosse Vervollständigung der Fünfzahl herbeigebracht zu sein.

Wenn des Menschen Lebenskraft der völligen Auflösung entgegen geht und der Mensch sich dem Tode nahe fühlt: da treten vor seine Seele alle seine Handlungen hin und sprechen: „so und so hast Du an jenem Orte, so und so in jener Zeit gehandelt" Taanit 11 a. (cf. Yt. 22. 2. 6) „In dieser Schreckensstunde ruft der Sterbende seine guten Werke vor sich und fleht: rettet mich vom fürchterlichen Todesgerichte, und die guten Werke antworten: Freund! gehe nur in Frieden, ehe Du zum Gottesgericht gelangt bist, sind wir schon dort und geleiten Dich dahin" Pirke De R. Eliezer C. 34 (Yt. l. c. 9—15). Noch mehr! „Gott zeigt sogar dem Sterbenden, wenn er gerecht war, den Lohn für seine guten Thaten und den Ort seines Aufenthaltes im Paradiese"[1] Jalkut zu Jesajas § 330; Midr. Tanch. C. 1.

Ist der Mensch gestorben, schwingt sich seine Seele nicht **sofort** auf zum Himmel, sondern „umschwebt den Körper, von dem sie sich nur ungern trennt, **drei** Tage lang" Jerus. Berach. (cf. Vend. 19, 91—96; Yt. l. c. 7). Nach der Meinung R. Chisdai's umschwebt die Seele trauernd den Körper sieben Tage Sabbath 152 a.

So wie ferner nach Annahme der Parsen dem Frommen seine guten Handlungen in Gestalt eines wunderschönen Mädchens, dem Bösewicht aber seine gottlosen Thaten in Gestalt eines hässlichen entgegenkommen: — so sagt auch der Talmud, — Ketub. 104 a cf. Sabb. 152 b — allerdings weniger sinnlich: „Wenn der Fromme das Zeitliche segnet, gehen ihm drei Schaaren dienstthuender Engel entgegen[2]. Die eine Schaar spricht: „Er gehe ein in Frieden";

---

1) Hiermit wäre sachlich zu vergleichen Sadder Bund. (bei Sp. l. c. S. 119)
در دین چنان گوید که آن روز که گیتی خرید آنکس برند سه بار روان
آنکس مینو گاهان بر گیرد وبهشت وگروثمان برد اورا نیکوی وپاداش
..... نماید جایگاه ومقام او در گروثمان پدیدار کند „Im Gesetze heisst es: an jenem Tage wo man den Gêtî-Khirîd Jemandes vollbringt, ergreift der himmlische Gâhân seine Seele und bringt sie in das Paradies und das Gorotmân und zeigt ihm seine gute Vergeltung; seinen Ort und Aufenthalt, den er im Gorotmân einnehmen wird."

2) Die Ansicht, dass die Fravashis der frommen Seele entgegenkommen und sie zum Paradiese geleiten, begegnen wir auch im Sadder Bund. (bei Sp.

die zweite: „Er, der gerade gewandelt"; die dritte spricht: „Er komme im Frieden und ruhe auf seiner Lagerstätte" (Jes. 57, 2). Aber wenn der Frevler dahinscheidet, gehen ihm drei Schaaren verwundender Engel entgegen. Die eine Schaar ruft: „Keinen Frieden dem Ruchlosen" (das. 48, 22); die zweite: „Trauernd liege er da" (das. 50, 11) und die dritte sagt: „Fahre hinab und liege bei den Verstockten" Ezech. 32, 19.

So wie nach dem Zend (Vsp. X, 22; Yç. IV, 9; XXXIX, 9 u. s. w.) die Seelen der Reinen in die Wohnung Vohumanô's eingehen und beim goldenen Thron Platz nehmen, so „gehen auch die Seelen der Frommen unter den Thron der Gottesherrlichkeit ein" נשמותיהן של צדיקים גנוזות תחת כסא הכבוד Sabb. 152 b. — Eine fernere merkwürdige Uebereinstimmung mit der oben mitgetheilten Zendstelle (Vd. XIX, 94) „dass die Seele der Frevler gebunden fortgeführt wird"[1]), zeigt auch die eben angegebene Talmudstelle, wo es heisst: ושל רשעים זוממות[2]) והולכות — „die Seelen der Frevler gehen gebunden".

Indessen wird auch die Seele des Frommen nicht gleich nach ihrer Trennung vom Körper ins Paradies aufgenommen; sie muss vielmehr erst Rechenschaft ablegen und wegen der ihr anhaftenden Vergehen die Strafe der Ruhelosigkeit abbüssen. Diese Strafe dauert zwölf Monate, bis zu welcher Zeit der Körper dem gänzlichen Verwesungsprozess anheimgefallen ist, alsdann die Seele in den Himmel fährt und nicht mehr herabkommt cf. Sabb. l. c. Wie gleichzeitig aus dieser Stelle erhellt, lässt der Talmud, ähnlich der oben vernommenen p. Ansicht, nur die Seele zur Rechenschaft ziehen. So auch der Midrasch Jalkut 123 a. „Der Körper, spricht Gott, ist

---

Avesta Comm. S. 445): چون روان آنکس که توروت کرده باشد یا کیتی
خرید یشتعد باشد ازین جهان بشود بسر جنود پل روالهای وزرت کان
از روزگار زراتشت اسفنتمان تا این روزگار همه از پس پنار آمند وآنرا
بخویشتن پذیرند واورا بکرفه خویش همه بیر کنند وروان او رامش
نماید وجمله بهم راهم با او بروند تا اورا بجایگاه خویش رسانند

1) Beachtenswerth ist die Huzvâresch-Glosse zu Vend. l. c.: איך כנא אישי פנן בנר דר גרתנן אופתית אמת בנא דמיתנניתו אמת אארינבו אט מגב נרמן בנא אופתית אמת דרינר אט פנן זך הם בנר בנא אוו דושאיד אמגלינד Jedermann fällt durch einen Strick am Halse, wenn er stirbt; ist er rein, so fällt der Strick von demselben ab; ist er schlecht, so ziehen sie ihn an diesem Stricke in die Hölle, cf. Sp. l. c. S. 441.

2) זוממות fasse ich als Derivat von dem chald. u. syr. ܙܡܳܡܳܐ, Zaum, Zügel, in der Bedeutung: Zaum anlegen, binden; vgl. Targum zu Cant. Cant. 1, 10; vgl. auch Sabb. 111 b. קיטרא דזממא „das Knüpfen des Zaumes"; cf. Levy's chald. Wörterb. s. v.

aus der Erde genommen nicht vom Himmel, aber Du, o Seele, bist Bürgerin des Himmels, kennst dessen Gesetze, Du allein sollst Rechenschaft ablegen".

So wie aber Bund. und Sadder Bund. eine nach der Auferstehung zu erfolgende zweite Rechenschaftsablegung lehren, nach welcher Seele **und** Körper wegen ihrer Sünden gestraft werden, so lassen auch Talmud, Synhedr. 91 b, und Midrasch, Genes. Rabba 169. Jalk. l. c. bei der Auferstehung die Strafe an Seele **und** Körper vollziehen. „Zur Zeit der Auferstehung wird die Seele zu ihrer Rechtfertigung sagen: der Körper ist allein schuldig; er allein hat sich vergangen. Kaum habe ich ihn verlassen, so flog ich, rein wie ein Vogel, durch die Luft. Aber auch der Körper wird seinerseits behaupten: Die Seele allein war der schuldige Theil, sie hat mich zur Sünde getrieben. — Kaum entfernte sie sich von mir, lag ich unbeweglich auf dem Boden und verschuldete weiter nichts. Und Gott legt von neuem die Seele in den Körper und sagt: sehet wie ihr gesündigt habt, jetzt gebet **beide** Rechenschaft."

Die mit der zweimaligen Rechenschaftsablegung verbundene zweimalige Vergeltung ist aus zahlreichen Belegstellen nachweisbar; indessen bescheiden wir uns auf die Stellenangabe Tract. Sabb. l. c.; Themura 16a; Ketub. 111a; Midr. Ps. zu 149, 5; Midr. Cant. Cant. 9, 3. Nach den hier gegebenen Mittheilungen ist die noch vor der Auferstehung zu verabreichende Vergeltung **beschränkt**, während die zweite und **umfassendere** Vergeltung erst mit dem jüngsten Gericht, nach der Auferstehung erfolgt. vgl. Aboda Zarah 3 b. 4 a; Nedar. 8 b. wozu auch der berühmte Commentator R. Nissim zu vergleichen ist. Hierher ist noch zu beziehen folgende Stelle, Rosch Haschana 16 b: „Am Gerichtstage werden die Menschen in drei Classen geschieden sein, in die Classe der vollkommenen Frommen, die sofort ins Buch des **ewigen** Lebens eingeschrieben werden; in die Classe der vollkommenen Frevler, die der Hölle verfallen, und in die Classe der sogenannten בינונים „Zwischenmänner" d. h. die zwischen gut und schlecht schwanken und deren gute Handlungen von den bösen aufgewogen werden. Diese kommen auch in die Hölle, werden aber durch Busse wieder befreit" [1].

Was das **Wesen** der Vergeltung angeht, so enthalten hierüber Talmud und Midrasch ausser vielen ethischen Aeusserungen, die wir hier nicht betrachten wollen, auch viele crasse Aussprüche die, wie sich später ergeben wird, der parsischen Vorstellungssphäre angehören. Hier wollen wir nur einen mit dem oben besprochenen Yt. Fragment überraschend ähnlichen Midrasch (Jalkut Genes. § 20) ausziehen: שני כדבר ([2] יש בגן עדן ולעלים ס' רבוא מלאכי השרת וכל אחד מהם זיו פניהם כזוהר הרקיע ומבהיק ובשעה שהצדיק בא

1) Vgl. die Tossaphisten z. St. Schlagwort ליום הדין.

2) Vgl. hierzu Anhang a.

אצלם מפשיטין מעליו הבגדים שעמד בהן בקבר ומלבישין אותו ח׳ בגדים של ענני כבוד . . . . . ומקלסין אותו ואומרים לו לך אכול בשמחה לחמיך ומכניסין אותו למקום נחלי מים מוקף ח״ת מיני וורדים הדסים . . וששים מלאכים עומדים לראש כל צדיק וצדיק ואומרים לך אכול בשמחה דבש שעסקת בתורה . . . ומתחדש עליהם לשלש משמורות משמר ראשונה נעשה קטון ונכנס למחיצת קטנים ושמח שמחת קטנים משמר שנייה נעשה בחור ושמח שמחת בחורים משמר שלישית נעשה זקן ושמח שמחת זקנים . . ויש בגן עדן ס׳ ריבוי מיני אלנות בכל זוית הקטן שבהם משובח מכל עצי בשמים ועץ החיים באמצע ונופו מכסה כל גן עדן ויש בו ת״ק אלף טעמים . . . וריחו הולך מסוף העולם עד סופו . . . . . „Zwei Edelsteine strahlen am Himmel des Paradieses, bewacht von sechs Myriaden dienstthuender Engel, deren jegliche Gestalt wie das Himmelsgewölbe glänzt [1]). Beim Erscheinen des Frommen begeben sich ihm die Engel entgegen, ziehen ihm seine Todtenkleider aus und legen ihm Gewänder vom reinsten Aether an (cf. Bund. C. 31 und die mitgetheilte Sadder Bund.-Stelle), und singen ihm also entgegen: „Geniesse in Freuden deine Speise" (cf. Yt. 22. 18). Hierauf begleiten sie ihn an einen köstlichen von tausenderlei Rosen und Myrthen umdufteten Ort (cf. Harviçp-Pêçit des Minokhired § 48), sechzig Engel umgeben jeden Frommen und singen immer also: „Geniesse in Freuden den süssen Honig" (cf. Maidyo-zaremaya das.), weil du dem Gesetze treu bliebest (Yt. l. c. 13). — Hierauf zertheilt sich um den Frommen das Paradies in drei Abtheilungen. Er betritt die erste und schmückt sich mit der Blüthe der Kindheit, er betritt das zweite Gemach des Paradieses und geniesset die Freuden der Jugend, er gelangt in das dritte Paradies und freut sich mit den Greisen (cf. Yt. l. c. 15). Längs des Eden grünen Myriaden von Bäumen, deren geringster köstlicher und würziger duftet als die wohlriechendsten Pflanzen (cf. das. 7—10). In der Mitte erhebt sich der Baum des Lebens, der sich mit den weiten Zweigen ausbreitet und in sich tausenderlei von verschiedenem Geschmack und Wohlgeruch vereinigt" (vgl. d. Paradiesbaum Harviçp taokhma = Allsamen). „Aber, fügt der Midrasch bedeutungsvoll hinzu, als wollte er uns erst jetzt seine specifisch jüdische Ansicht über die Freuden des Paradieses sagen, aber die eigentlichen Freuden die der Frommen im Paradiese warten, können nicht geschildert werden — kein Auge hat sie erschaut, ausser Gott" לא פירסם הקב״ה כבוד המתוקן להם יותר ויותר שנאמר עין לא ראתה אלהים זולתיך וג׳

So wie im späteren Parsismus begegnen wir auch im Talmud (Chag. 12b.) der Annahme von sieben Himmeln, denen sechs bibli-

1) Auch nach Vend. II, 130 dienen die Bewohner des Paradieses von Yima als Lichter. Zarathustra frägt Ahuramazda: cayô âstaêtê raocâo aghen ashâum ahuramazda yô avatha â raocayâiti adhâdra varefsva yô yimô kerenaoit „Von welcher Art sind die Lichter, o Ahuram., welche dort leuchten in den Umkreisen, welche Yima gemacht hat?"

sche Namen entsprechen. Der erste und unterste Himmel heisst Vilon (וילון = velum). „Er rollt sich auf und dann wird das Rekia (der 2. Himmel von unten) sichtbar" Berach. 58 b. Der 2te Himmel, an dem Sonne, Mond und die Planeten befestigt sind, heisst Rekia (רקיע, erinnert an anaghra Raocáo der Sitz des Lichtes). In dem 3. Himmel שחקים wird für die Frommen Manna gemalen. Im 4. זבול befindet sich der Altar, wo der Engelfürst Michael opfert [1]. Der 5. Himmel die Wohnung der dienstthuenden Engel heisst maon (מעון, klingt an umâna). — Im 6. Himmel Machon (מכון) sind die Schatzkammern des Schnees [2], des Regens — die Wasserwohnung [3] — und die Kammern des Sturmes [4]. Im 7. Himmel Arabot (ערבות) sind endlich: Recht, Gerechtigkeit und Tugend, **Schätze des Lebens, Friedens und Segens** [5], die

---

1) S. unsere Abhandlung: „Ueber die jüdische Angelologie und Daemonol. in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus" in d. Abhh. für d. Kunde des Morgenlandes IV. B. Nr. 3 S. 27.

2) Vielleicht dachten sich auch die Parsen den ewigen Schnee (Yt. 19, 3 kancotafedhra vafra) im Himmel aufgespeichert.

3) Entspricht dem Khâo apaim des Vend. XIII, 167. „Khâo paiti apaim merâiti çpitama Zarathustra „zur Wasserwohnung geht er, o heiliger Zarath."

4) Der oft (Vend. XIX, 44; Yç. XXII, 27; XXV, 16; yt. 15, 4. 5 u. s. w.) genannte vayus uparôkairyô „die in den Höhen wirkende Luft" scheint ebenfalls im Himmel seinen Aufenthalt gehabt zu haben.

5) Unter diesem Schatz verstehe ich denjenigen, von dem, den sogenannten בינונים, von denen oben gesprochen wurde, zugetheilt werden wird. In der That äussern sich auch, ganz dem Hamêsha-çtâ der Parsen entsprechend, Midr. Jalkut Exod. § 395 und Exod. Rabb. Ende C. 45, wenn sie von einem Schatz sprechen, von dem einst Gott den Frommen zur Vervollständigung ihrer Tugendhandlungen zutheilen wird. ואחרכך ראה (משה) אוצר גדול אמר אוצר זה של מי הוא אל מי שיש לו אני נותן משכרו ומי שאין לו אני נותן לו חנם ונותן לו מזה „hernach sah er (Moses) einen grossen Schatz, da rief er aus: für wen ist bestimmt dieser grosse Schatz? Da sagte Gott: wer Verdienste hat, der erhält von ihm, und der keine hat, dem theile ich umsonst zu und gebe ihm von diesem." So wie ferner die Bewohner des Hamêçtegân Hitze und Kälte zugleich fühlen d. h. weder der Höllenstrafe verfallen, noch der Belohnung theilhaftig sind, so lässt auch Midr. zu Kohel. 7, 14 die בינונים auf dem Zwischenorte (miçvâna) zwischen Paradies und Hölle Platz nehmen. כמה ריוח בינתים ר' יוחנן אמר כותל ר' אחא אמר טפח ורבנן אמרי שתיהן שוות כדי שיהיו מציצות זו מזו „Wie gross ist der Zwischenraum (zwischen dem Paradiese und der Hölle)? R. Jochanan meint: eine Wand, R. Acha: eine Spanne, die andern Rabbinen sind der Ansicht: beide seien nebeneinander, damit sie von einem Orte in den andern sehen können." Hiermit ist noch endlich das 1. Cap. des Bund. zu vergleichen wo es heisst: כנא דו מינויי אבנאדכאומנד ואכנאדכאומנד מנן באליסת זכי אמרי רושנא דסגנד ורנסא זך אמר יתאריך אינשאנן מיאן תוהיך ואייך דותמן תני פתוסת דבוימונים „diese beiden himmlischen Wesen (Ormuzd und Ahriman) sind unbegränzt; das höchste Unbegränzte nennt man das anfangslose Licht, das niedere (Unbegränzte) die anfangslose Finsterniss — **zwischen beiden ist eine Leere und eines ist mit dem andern verbunden.**

Seelen der abgeschiedenen Reinen (erinnert an vahista ahu ashaonăo), die Seelen die noch geboren werden sollen [1]), der Thau der Wiederbelebung, umgeben von Ophanim, Seraphim und Chajoteugeln (siehe unten) und endlich der Thron der Herrlichkeit. — Bedeutungsvoll setzt aber nach dieser Specialisirung der Talmud abermals hinzu: מלך אל חי רם ונשא שוכן עליהם בערבות . . . עד כאן יש לך רשות לדבר, מכאן ואלך אין לך רשות לדבר „über ihnen thront in Araboth der König, der lebendige Gott, der hohe und erhabene, bis zu dieser Grenze konntest du Betrachtungen anstellen — nicht mehr von da ab und weiter" — wie ich glaube aus Polemik gegen die Parsenansicht, dass Ormuzd im obersten Himmel Garônmâna mit seinen Amschaspands und den Seelen der Reinen verkehre. Aehnlich dem Ardâi-virâf-nâme nimmt auch der Midrasch (zu Ps. 11, 3) an, dass die sieben Himmel von sieben Classen der Frommen je nach ihrer aufwärtsführenden Rangstufe bewohnt werden: שבע כתות של צדיקים יזהירו סוהר הרקיע כחמה וכלבנה כרקיע ככוכבים כברקים כשושנים וכלפידים. „Von den 7 Classen der Frommen, die den Himmel bewohnen, werden welche leuchten wie die Sonne, manche wie der Mond, andere wie das Firmament, manche wie die Sterne, manche wie die Blitze, wie die Lilien — wie die Fackeln."

Consequenter als der Parsismus verfährt der Talmud, wenn er den sieben Himmeln — 7 Höllen entgegensetzt. So heisst es Sota 50 b, „David habe durch den siebenmal wiederholten Ruf des Wortes בני (cf. 2 Sam. 19, 1. 5) Absalom aus den 7 Wohnungen der Hölle משבעה מדורי גיהנם befreit." Die ebenfalls biblischen Namen der sieben Höllen giebt Midr. Jalk. zu Ps. 11, § 656 folgendermassen an: ארץ נשיה, ארץ התחתית, צלמות, דומה, גיהנם, ואבדון, שאול etwas variirt Erub. 19 a. Indessen stimmen Talmud und Midrasch auch in diesem Punkte mit den parsischen Quellen insofern überein, als sie, so wie diese, von der innern Oekonomie der Hölle bei weitem weniger mittheilen, als von der der Himmel. Die Annahme von sieben Höllen scheint überhaupt, analog den 7 Himmeln, aus den in der Bibel vorkommenden Namen sich herausgebildet zu haben, wie denn in der That Pirke D. R. Eliezer C. 43 nur von 7 Pforten — so wie Succa 52 a von 7 Namen „des bösen Triebes" die Rede ist.

Zum Schluss noch die Bemerkung, dass ähnlich der parsischen Annahme auch nach Talmud und Midrasch die Bewohner der Hölle am Ende der Tage begnadigt werden (v. weiter unten): „Nur diejenigen, die im Lande des Lebens (auf Erden) Schrecken verbreitet, die Sünde ihrer selbst wegen geübt und andere dazu verleitet haben, — werden von Generation zu Generation gerichtet. Das Gehinnom kann aufhören, nicht aber ihre Strafe" שנתנו חתיתם בארץ חיים ושחטאו והחטיאו את הרבים נידונין בה לדורי דורות . . .

---

1) Yç. XXIV, 14; XXVI, 20; yt. 13, 17 u. sonst ist ebenfalls von den „fravashis der ungeborenen Reinen" die Rede.

גיהנם כלה והן אינן כלין Rosh Hasch. 17a. Aehnlich das 31te Cap. des Bundehesh: נרמנשאן מנשאן בנפשמן כמשנן דאי מנת דבליטננית . . . גינגן מרגרגאנאן סאתפראס יתאריגר תין מרתום דא ותארינך „Jene, welche ihrer Werke wegen gemacht sind, — die ihrer Natur nach böse sind, — die lässt man solche Strafen erdulden, wie diejenigen, welche todeswürdige Verbrechen begangen haben, wie man sie andere Menschen nicht erdulden lässt."

II. Parsisch-talmudische Lehre vom zukünftigen Erlöser.

C. Çaoshyañç. — Ereignisse am Ende der Tage.

Ueber den zukünftigen Heiler in der Person Çaoshyañç (Sosiosh bei den Spätern)[1]) giebt das Zendavesta schätzenswerthe Mittheilungen. Wir werden nur die für unsere Parallele nothwendigen Momente ins Auge fassen. Ein zur Erklärung des Namens und der Thätigkeit Çaoshyañç höchst wichtiger Text ist Farv. Yt. 129: yô aghat çaoshyañç verethragha nâma açtvat-eretaçca nâma avatha çaoshyañç yatha viçpem ahûm açtvañtem çâvayât avatha açtvat-eretô yatha açtvaô hã ustanavaô açtvat-ithyêjaghem paitistât paitistâtêe bizangrô-cithrayaô drughô paitistâtêe ashavakarstahê tbaêshaghô. „Der da ist Çaoshyañç der Siegreiche mit Namen und Açtvat-eretô mit Namen, deswegen Çaoshyañç, weil er die ganze bekörperte Welt heilen wird; deswegen Açtvat-eretô, weil er bekörpert seiend und lebendig dem Zerstören der Bekörperten widerstehen wird, zum Widerstand gegen die zweifüssige, mit Samen versehene Drukhs, zum Widerstand gegen den, die Reinen vergewaltigenden Hass." Diese Stelle sagt uns nun deutlich, worin die einstige Wirksamkeit des die Welt befruchtenden Heilers bestehen wird: in dem Bewirken der Auferstehung und der, dieser vorausgehenden Vernichtung der Dämonen des Luges und der Unreinheit[2]).

Noch unzweideutiger giebt Zamy. Yt. 89—96 die Thätigkeit von Çaosh. an. Dort heisst es: yat upaghacat çaoshyañtem verethraghanem uta „anyaôçcit hakhayô" yat kerenavât frashem ahûm azareshiñtem amareshiñtem afrithyañtem apuyañtem yavaêjîm yavaêçûm vaçôkhshathrem yat iriçta paiti uçêhistan ghaçât ghuyô amerekhtis dathaiti frashem vaçna ahûm „welche (Majestät) folgte Çaoshyañç dem siegreichen und den andern Freunden, wenn er machen wird die frische Welt, die nicht alternde, unsterbliche, un-

---

1) Ueber die Etymologie des Wortes Çaoshyañç (den die Huzv. Uebers. mit סיושאינגר = der Nützliche, wiedergiebt), vgl. Spiegel, Avesta Uebers. B. I. S. 244 N. 1 und Windischmann, Mithra S. 79.

2) Vgl. auch Vend. XIX, 18: janâni pairikaũmyaunkhnaũthaiti, yahmâi nyasyâitê çaoshyañç verethraja haca âpat kañçaoyât „Ich werde schlagen die Pari, vor der man den Kuh beugt, bis dass geboren wird Çaosh. der Siegreiche aus dem Wasser Kañçaoya."

verwesliche, nicht faulende, immer lebende, immer glückliche, freiherrschende, wenn die Todten auferstehen und die Unsterblichkeit der Lebenden kommt, die da nach Wunsch fördert eine frische Welt."

Wie die durchschossenen Worte: anyaôçcit hakhayô offenbar besagen, werden ausser Çaoshyañç noch F r e u n d e desselben erwartet, die bei der Auferstehung thätig sein werden. In der That ist auch in den Urtexten häufig von Çaoshyañtô „Heilern" die Rede. Vsp. III, 26 werden sie neben den Amesha-çpeñtas angerufen als: çaoskyañtaçca [1]) dañhistô arsh-vacaçtemaô aiwyâmatemaô as-khrâçanutemâ mazistô „die Freigebigsten, die sehr wahr Redenden, kräftigsten, an Verstand glänzendsten, grössten", cf. auch Vsp. XII, 21; Yç. XX, 6; XXIV, 14; XXXIV, 13; yt. 13, 17; 19, 22 [2]), vor Allem aber die auch sonst wichtige Stelle Yç. LXIX, 13 fg.: yatha tjâ vâçim nâshima yatha vâ çaoskyañtô daqyunaãm çuyamna vâçim bareñtê buyama çaoskyañtô buyama verethraghanô buyama ahurahê mazdâo frya vâzista açtayô yôi narô ashavanô humatâis maininua hûkhtâis mrvatô hvarstâis verexyañtô „damit wir segensreiche Reden führen, oder dass wir, Heiler der Länder, nützliche Reden verkünden, Heiler seien, Siegreiche seien, Freunde und Genossen des Ahuramazda seien als reine Männer, welche gute Gedanken denken, gute Worte reden, gute Werke wirken". Aus dieser Stelle geht nun mit Bestimmtheit hervor, dass mit Çaoshyañç noch Genossen erscheinen werden. Höchst wichtig ist ferner die sich gleichfalls aus dieser Stelle ergebende Ansicht: dass j e d e r Fromme und durch gerechten Wandel Ausgezeichnete Anspruch machen darf, einst ein Çaoshyañç genannt, das heisst zu den Bewirkern der Auferstehung zugezählt zu werden [3]).

Indessen prägte sich eine typische Zahl von Heilern aus. Die hierauf bezügliche Stelle im Bund. l. c. lautet: דר זך פרשבנת בנהאר י נרסן גרסנשאן מרתאן י אארוגאן ינפשת איע זיונך הזשנך גבנא 15 בניך נר אזאבארש מושיש בנא דאלתנגר 15 „Bei diesem Wachsen der Körper (bei der Auferstehung) werden jene, von denen geschrieben steht, dass sie leben [4]), f ü n f z e h n Männer und fünfzehn Mädchen, dem Çosiosh zu Hilfe kommen."

Was die Zeit angeht, w a n n Çosiosh erscheint, darüber verlau-

---

1) Ueber die Variante Ç a o s k y a n ç vgl. Windischm. l. c. S. 79.

2) Derselbe (Zoroast. Studien S. 237) vermuthet unter der in letztgenannter Yt.-Stelle gebrauchten Ausdrucksweise: frashôcarethraãm çaoshyañtaãm „die neumachenden Heiler", die Çaoshyañç an die Seite gesetzten Helfer, wiederzufinden.

3) Vgl. W i n d i s c h m a n n Mithra S. 86.

4) Wie viel Menschen und wer die sind, die l e b e n d im Paradiese bis zur Auferstehung weilen — behandelt die gründliche Untersuchung Wind. Zoroast. St. 244 fg. Hier nur die Bemerkung, dass auch nach Baba Bathra 17a s e c h s Personen lebend ins Paradies gekommen seien, vgl. Ketub. 77b, wo dies auch von R. Josua b. Levi, auch in anderer Beziehung noch ein Held der Sage, behauptet wird.

tet in den Texten nichts bestimmtes. Die Stelle aber — nämlich Anfang des schon oft genannten Bund. Capitels[1]) — wo eine muthmasslich genauere Zeitangabe stand, ist durch einen in den Text eingeschlichenen Fehler sehr dunkel. Jedoch steht so viel fest, dass Çaoshyañç nach der traditionellen Annahme der Parsen den Endpunkt des Menschengeschlechts bildet, das heisst dann erscheint, wenn der aus dem Urmenschen abstammende Generationsprozess der Menschen geschlossen ist. Hierauf ist auch in den Texten — Yç. XXVI, 32. 33; LVIII, 2; yt. 13. 145 — in denen der Urmensch: Gayomarethna und Çaoshyañç zusammengestellt werden, angespielt. Hiermit wäre aber auch gleichzeitig das Erscheinen von Çaoshyañç genau genug fixirt, da wir anderweitig wissen dass: zrvâna akarana — Vend. XIX, 33; oder zrvâna-dareghô-qadhâta „die Zeit der Herrscherin der langen Periode" einen 12000 Jahre umschliessenden Zeitraum bezeichnet, der gleichfalls die Dauer des Weltbestandes ist. Wir können nicht umhin gelegentlich auch die von Prof. Spiegel[2]) aus einem kleinen Parsenfragment mitgetheilte Eintheilung dieses Zeitraumes hier zu erwähnen, weil wir auf dieselbe verweisen müssen. Hiernach heisst es: مدّت دنیا دوازده هزار سال گفته است بدین نوع است تا سه هزار سال دنیا مستفید ساخته شده وتا سه هزار سال کیومرث تنها نشسته وبعد از نشستن پادشاه کیومرث تا رستاخیز شش هزار سال „Die Zeit der Welt wird auf 12000 Jahre angenommen auf folgende Weise: 3000 Jahre vergingen, bis die Welt für sich selbst nutzbar gemacht wurde, 3000 Jahre wohnte Gayomarth allein in derselben; von Gayomarth's Regierungsantritt bis zur Auferstehung sind 6000 Jahre." — Bemerkenswerth ist die von Plutarch (de Is. et Os. C. 47) im Namen des Theopompus mitgetheilte Eintheilungsweise, nach welcher die Parsen den Weltbestand auf 6000 Jahre festsetzen: *Θεόπομπος δέ φησι, κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον.*

Zur Ergänzung dieser Momente fügen wir einiges über die Ereignisse am Ende der Tage aus den traditionellen Schriften der

---

1) Nach Erwähnung der Thatsache, dass am Ende der Tage die Menschen immer weniger essen werden, heisst es dann: אַחַר פִּים רָאוֹאר דְּבִימִבְּנְד מן אורתר חורשנש רָאוֹאר דְּבִימִנְד בִּיא חורשיש רוֹין פַּגְן .. [אַסְרם Spiegel: שנת אמת סושיוס רָאתְנִית ני אחורשנש דבימנד „Dann enthalten sie sich auch der Milch und der Pflanzen und geniessen blos Wasser bis . . . [Sp.: sehr viele Jahre] des Jahres, wann Sosiosh kommen wird, gelangen sie zum Nichtessen."

2) In dieser Zeitschr. Bd. V, S. 228.

Parsen hinzu. In erster Reihe verdienen Erwähnung die in der Huzváresch-Glosse zu Yç. C. 28 zuerst genannten Namen: Hoschédar und Haschédar-máh — bei den Späteren Oschédar-bâmi und Oschédar-mâh — unter denen die Parsen zwei Propheten verstehen, die dem eigentlichen Heiler Çaoshyanç vorangehen und je ein Hazár (1000 Jahre) regieren werden [1]. Weitere interessante Mittheilungen, vorzugsweise über die Ereignisse der letzten Tage, giebt das Jâmâçp-nâme — Unterredungen des Schâh-Gustaçp mit Jâmâçp enthaltend — dessen hauptsächlichen Inhalt Prof. Spiegel in seiner Avesta-Uebers. B. I. p. 33 f. und Parsigrammatik p. 192 mitgetheilt hat. — Hiernach werden am Ende der Tage grosse Plagen über die Menschen hereinbrechen, Pest und schwere Krankheiten herrschen [2]. Die Heere der Araber, Griechen und Römer werden an den Ufern des Euphrat grosse Schlachten liefern. Es sterben so viele Menschen im Kriege, dass das Blut der Erschlagenen Mühlen treibt. Unter dem bald darauf auftretenden König Hamâvend wird die augenblicklich etwas gelinderte Noth alsbald grossen Drangsalen Platz machen. Wölfe und reissende Thiere richten grosse Verwüstungen an, aber auch die sittliche Verderbniss nimmt so überhand, dass die Verachteten mit den Geehrten und Frommen ihren Spott treiben. Nach dieser Zeit erscheint Oschédar-bâmi, der zum Zeichen seiner Sendung die Sonne zehn Tage lang in der Mitte des Himmels wird stehen lassen. „Wiederum wenn das Hazâre des Oschédar-bâmi zu Ende geht, wird der Winter (Malkosch) eintreten, es wird drei Jahre Winter bleiben und heftige Kälte, Wind, Sturm und immerwährender Regen kommen, so dass diese Welt öde wird und die Menschen und die lebenden Thiere meistens sterben [3].

Es tritt dann das Zeitalter (das Hazâr) des Oschédar-mâh ein, die bösen Geister verschwinden auf eine Zeit, kommen aber bald wieder zum Vorschein. Dies dauert, bis endlich Çosiosh auftritt, und mit ihm die selige Zeit der Auferstehung anbricht. Nach dem Ulemâ-i-Islâm wird Oschédar-bâmi, Oschédar-mâh und Çosiosh je einer einen Nosk (Abschnitt) des Avesta mitbringen, der bis dahin nicht gekannt war.

1) Vgl. das. Bd. I, S. 263.

2) Diesen Passus erwähnt schon Plutarch (l. c.): ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμόν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης, ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι κ. τ. λ.

3) Bei Sp. Parsigramm. S. 194:

... دیگر باره چون هزارهٔ اوشیدر [بامی] بآخر رسد مستان ملکوش باشد وسه سال زمستان باشد وزان سرمای سخت وباد ودمه وبارانهای پیوسته که این جهان ویران شود ومردم وجانوران بیشتری بمیرند ..

D. Fortsetzung.

Treten wir nun an die talmudisch midraschischen Quellen heran, so werden sie die vorstehend gegebenen Momente vollkommen bestätigen. — Zunächst finden wir auch hier die Behauptung, dass mit dem Erscheinen des Messias alle beschädigenden Geister, die bis zu diesem Zeitpunkt ihr Wesen getrieben haben, verschwinden, ja in Engel verwandelt werden. Die Belege hierfür haben wir an einem andern Orte zusammengestellt [1]). Als Nachtrag zu dem dort Gesagten, sei noch erwähnt: Midr. Jalkut zu Jesajas § 285: „Wann bekundet Gott mehr seinen Ruhm, wenn beschädigende Wesen sind oder wenn es deren keine giebt? Sicherlich wenn sie vorhanden sind, aber nicht beschädigen dürfen" [2]). Dieser an sich schon tiefsinnige Gedanke scheint mir ausserdem noch gegen die gangbare parsische Ansicht zu polemisiren, welche die Existenz der Daêvas sich nicht anders, als für die sociale und sittliche Weltordnung nachtheilig denken kann.

Neben der geläuterten Annahme, dass die Auferstehung ausschliesslich durch den, mit unbeschränkter Machtvollkommenheit ausgerüsteten Schöpfer bewirkt wird, bildete sich nach dem Vorgang des Parsismus eine andere Vorstellung aus, die nämlich: dass der Messias sowie „alle durch frommen Wandel Ausgezeichnete bei der Todtenauferstehung thätig sein werden" [3]). Ja es ist geradezu überraschend die typische Zahl der bei der Auferstehung wirkenden Gesalbten, ähnlich der parsischen Angabe auf 15 reducirt zu finden vgl. Succa 52 a.

Analog der ständigen von den „Heilern" gebrauchten Redensart: „die neuzuschaffende Welt sei unverweslich, nicht faulend, immer lebend" u. s. w., sagt auch der Talmud — Synh. 92 a: „Die Auferstandenen kehren nicht mehr zum Staub zurück".

In gleicher Weise nehmen auch Talmud und Midrasch an: dass der Messias den menschlichen Generationsabschluss bilden werde, so dass des Messias Seele die letzte von den präexistirend gedachten Seelen sein werde: „der Sohn David's (der Messias) erscheint nicht eher, als bis die Seelen im Pleroma zu Ende gehen" [4]) — Und Midrasch Levit. Rabba C. 15 wird sogar der Messias ganz so, wie es die Zendtexte thun, mit dem Urmenschen zusammengestellt [5]). Die mit der Ankunft des Messias zusammenfallende Welt

---

1) Vgl. m. Abhandlung S. 70 fg.

2) אימתי שבחו של הקב"ה בזמן שיש מזיקין או בזמן שאין מזיקין? הוי אומר בזמן שיש מזיקין ואין מזיקין

3) Vgl. Pesach. 68 a; Synhedr. 91 a: עתידין צדיקים שיחיו את המתים.

4) Vgl. Aboda Zarah 5 a; Midr. Jalk. zu Jesajas § 831: אין בן דוד בא עד שיכלו כל הנשמות שבגוף

5) אין מלך המשיח בא עד שיכלו כל הנפשות שעלו במחשבה להבראות ואלו הן האמורות בספרו של אדם הראשון „der Messias-

ist, ähnlich der von Theopompus berichteten parsischen Annahme, von der Dauer von 6000 Jahren, die ebenfalls in drei Perioden eingetheilt werden. „Der Bestand der Welt beträgt 6000 Jahre; 2000 Jahre war diese wüste, 2000 Jahre vom Gesetz beherrscht, 2000 Jahre sind bestimmt für die Zeiten (Hazâre) des Messias“ [1]. Nach einer andern ausdrücklich als persisch bezeichneten Welteintheilung heisst es: „nach 4291 Jahren nach der Weltschöpfung wird die Welt verlassen sein. Diese Zeit füllen die Kämpfe mit den תנינים Drachen, die Kriege gegen Gog und Magog und die Hazâre der Messiasse aus — die Neuschaffung der Welt aber erfolgt erst nach 7000 Jahren“. Hiernach betrüge die Dauer der Welt von ihrer Schöpfung bis zu ihrer „Erneuerung“ einen Zeitraum von 11291 Jahren, was der Periode von: zrvâna-daregho-qadhata sehr nahe kommt. In der That erinnert schon die sprachliche Einkleidung dieses Satzes an dessen persischen Ursprung. Auch nach der parsischen Annahme wird die Schlange ضحاك von ihren Banden, mit denen sie an den Berg Demâvand gefesselt war, befreit und viel Unglück stiften, bis sie vom Sâm-Kĕrĕçâçpa besiegt wird [2]. Ebenso erinnert der in dem angeführten Talmudtexte genannte Kampf mit Gog und Magog (eine Collectivbezeichnung für verschiedene mächtige, aber rohe Völkerschaften) an die bereits mitgetheilte parsische Annahme von den gewaltigen und hartnäckigen Kriegen, mit denen die Menschen am Ende der Tage heimgesucht werden. Diese Kriege, von denen Sabb. 118a; Synh. 98b; Jalkut zu Maleachi § 595 ausführlich die Rede ist, wurden für so nothwendige Vorzeichen der messianischen Zeiten angesehen, dass es sprichwörtlich wurde: „Wenn Königreiche sich befehden, hoffe der Ankunft des Messias entgegen“ [3]. Wie das Jamâçp-nâme, so benennt auch der Midrasch Jalkut § 359 die sich bekämpfenden Königreiche: Die Perser, Araber, Römer [4].

So wie ferner nach dem Jamâçp-nâme das Blut der Gefallenen Mühlen treiben wird: so lässt auch der Midrasch Jalk. Ps. § 869. „vom Blute der im Kriege umgekommenen Frevler Bäche füllen,

---

könig kommt nicht eher, bis die Seelen, deren Geburt von Gott berechnet ist, zu Ende sind; diese Seelen sind im Buche des ersten Menschen verzeichnet.“

1) . . בין גנזי פרס מצאתיה וכתוב בה לאחר ד' אלפים ומאתים ותשעים ואחד שנה לבריאת של עולם העולם יתום מהן מלחמות תנינים, מהן מלחמות גוג ומגוג והשאר ימות המשיח ואין הקב"ה מחדש את עולמו אלא לאחר שבעת אלפים שנה

2) Vgl. den Text bei Spiegel, A. U. a. a. O. S. 34. N. 1.

3) Cf. Genes. Rabb. C. 42: אם ראית מלכיות מתגרות אלו באלו צפה לרגלו של משיח

4) שנה שהמלך משיח נגלה בו כל מלכי אומות מתגרים זה בזה: מלך פרס מתגרה במלך ערבי, והולך מלך ערבי ליטול עצה מהם וחוזר מלך פרס ומחריב כל העולם

deren Wellen Alles dahinschwemmen, — und wird sogar der Vogel in der Luft in Ermangelung des Wassers vom Blutbache trinken müssen"[1]).

So wie ferner nach der Tradition der Parsen dem Çaosh. noch zwei Propheten (Heiler) vorausgehen, welche die Messiaszeit einleiten und anbahnen: so auch nach dem Midrasch Jalk. Jesaj. § 305, 518: „Wenn Gott seine Majestät Israel wird zuwenden wollen, so thut Er dies nicht auf einmal, weil es so viel Gutes nicht ertragen könnte und plötzlich stürbe"[2]). Daher müssen dem eigentlichen Messias zwei Vorläufer vorausgehen, in der Person des Messias Sohn Josef's, und des Messias Sohn Efraim's[3]). Indessen ist das Zeitalter (דר(הדר)[4]) dieser Vorläufer keine glückliche, „die Zahl der Jünger des Wissens verringert sich, Kummer und Drangsal lassen die Menschen verschmachten. Leiden und Plagen erneuern sich, und ein Verhängniss verdrängt das andere"[5]). Noch ergreifender als das Jamâçp-nâme schildert der Talmud — Synh. l. c.; Sota 49 b — die Sittenverderbniss dieser Zeit. „Knaben beschämen Greise, diese müssen sich ehrerbietig erheben vor jenen, die Tochter widersetzt sich der Mutter, — es herrscht die Unverschämtheit eines Hundes"[6]). — „Das ganze Reich verfällt dem Unglauben"[7]) והפכה כל המלכות לדעת צדוקים —. In dieser Zeit trifft die Menschen noch grösseres Unglück. Gott sendet ihnen einen König, dessen Verordnungen unerbittlich sind wie die Haman's[8]): הק"בה מעמיד להם מלך שגזרותיו קשות כהמן. Ueberdies wird ein stellenweise

---

1) לעתיד לבוא נהרות יורדים מדם של רשעים והעוף בא לשתות מנחל של דם והנחל גישה גלים והגל בא לשוטפו

2) בשעה שהקבה מגלה שכינתו על ישראל אינו מגלה עליהם בפעם אחת מפני שלא יכלו לעמוד באותה טובה וכפתע פתאים ימותו

3) Vgl. ausführliches hierüber Succa 52 a; Midr. Jalk. l. c. Targ. Jonath. zu Exodus 40, 12; Cant. Cant. 4, 5; 7, 3; Raschi zu Jesaj. 24, 18; Dal Esr. Ps. 80, 18.

4) Das hier oft genannte הדר dürfte begrifflich mit dem pers. قرار confundirt worden sein!

5) הדר שבן דוד בא תלמידי חכמים מתמעטים והשאר עיניהם כלות ביגון ואנחה וצרות רבות וגזרות קשות מתחדשות עד הראשונה פקודה שניה ממהרת לבא

6) Synh. 97 a.

7) צדוק ist hier, wie ich vermuthe, das aus dem Persischen auch ins Arabische übergegangene زندیق oder زندیك Ungläubiger, vgl. Vullers s. v. Vielleicht könnte man aber auch bei dieser völligen sachlichen Uebereinstimmung der mitgetheilten parsisch-talmudischen Stellen an eine Corruption des Wortes צדוק — צרוק = ضحاك, der, wie erwähnt, nach dem Volksglauben um diese Zeit herrschen wird, denken?!

8) Ebenso erinnert der hier gar nicht passende Name des Königs (?) Haman weit eher an Hamâvend (vgl. oben).

andauernder Regen fehlen (cf. den Malkosch des Jamâçp-nâme), grosse Hungersnoth herbeiführen und es sterben Männer Weiber und Kinder"[1].

Indessen tröstet R. Gidel, dass es mit Israel in den, dem Messias vorangehenden Zeiten doch nicht so arg bestellt sein werde, cf. Synh. 98 b: עתידין ישראל דאכלי שני משיח א"ל ר' יוסף פשיטא אלא מאן אכלי להו ? חלק ובלק אכלי להו. Dieser äusserst schwierige, meines Wissens noch nicht erklärte Satz ist auch nur durch das Vorhergehende verständlich. — Wie erwähnt, nahmen die Parsen an, dass am Ende der Tage „Wölfe und reissende Thiere" die Menschen anfallen und die von tausenderlei Plagen Geretteten zerfleischen werden. Diesem Volksglauben will der tröstende Ausspruch R. Gidel's entgegentreten. Der Sinn der Stelle wäre sonach: Israel werde in der Zukunft überdauern שני משיח[2]) die beiden Messiasse. Gewiss sagte zu R. Gidel R. Josef: wer denn sonst als Israel? „Weil, erwiederte R. Gidel, die Volksmeinung dahingeht: dass die Menschen durch: חלק ובלק, — was Raschi in einer Erklärung richtig mit בוקה ומבוקה ומבלקה des Nahum 2, 11 vergleicht, — reissende und zerfleischende Thiere getödtet werden."

Eine fernere Uebereinstimmung mit dem Jamâçp-nâme ist noch die, dass auch der Talmud als Vorzeichen der unmittelbaren Ankunft des Messias „die Finsterniss, welche diese (bösen) Leute bedecken werde" angiebt cf. Synh. 99 a. כבי חסי להו חשיכה לחנהו אנשי. So sprechen auch oft die Midraschim (cf. Genes. Rabba C. 3, C. 42; Tanchuma p. 16 u. s. w.) von einem nach der Ankunft des Messias sichtbar werdenden Lichte[3].

Auch die mehrfach — Midr. Gen. R. C. 98; Midr. Jalk. zu Ps. § 682; Midr. Ps. zu C. 21 — genannte Behauptung, dass „der Messias drei Gebote (wohl jeder der Messiasse je ein Gebot) mitbringen werde," recurrirt auf die gleichlautende Annahme der Parsen, dass jeder Heiler einen noch nicht gekannten Nosk mitbringt (oben); nur fügen die Midraschstellen polemisirend hinzu „dass dies nur gegenüber den andern Völkern, nicht aber für Isr. gelte".

III. Ueber die parsisch-talmudische Lehre von der Auferstehung.

Seitdem Windischmann's „Zoroastrische Studien" veröffentlicht sind, wird wohl die auf die Autorität Burnouf's und Spiegel's sich stützende Meinung: „die Lehre von der Auferstehung der Todten (frashôkerete, pârsi = fraschôgard) sei der altérânischen Religion nicht bekannt gewesen", einer entgegengesetzten durch die von der

---

1) Synh. l. c.

2) Dass hier die Worte שְׁנֵי מָשִׁיחַ die beiden Messiasse (Messias b. Josef und Messias b. Efraim) nicht die Jahre des Messias besagen wollen — geht aus dem ganzen Zusammenhang hervor.

3) Cf. auch unsere Abhandlung l. c. S. 70 fg.

Auferstehung sprechenden Texte begründeten Ansicht Windischmann's[1]) gewichen sein. Ebenso wenig braucht es ferner betont zu werden, dass der, freilich noch in mehr als einer Hinsicht änigmatische Bundehesh seinem **wesentlichen Inhalte** nach alt ist. Dies vorausgeschickt, können wir füglich von einer Darstellung der parsischen Auferstehungslehre, und weil letztere in den Grundtexten nur andeutungsweise[2]) und beiläufig erwähnt wird, von der Auferstehungslehre des **Bundehesh** reden. Wir werden daher bei unserer Parallele auch nur den Bund. resp. das 31. Cap. desselben, das von der Auferstehung handelt, vorzugsweise ins Auge fassen, und nur **den** von Spiegel (Einleit. in d. trad. Sch. d. P. II B. S. 244 fg.) transscribirten Theil ausziehen, der sich mit talmudisch midraschischen Aussprüchen vergleichen lässt.

Wir beginnen mit der Frage Zarathustra's:

אִיג תַּנְן ? וָאת בּוּרְת מַיָא וָלִית מַן אִיג רַאנְאר נִתְנִנִית רִיסְתַאחִיג
גִּינְן דַּתְנִנִית אַנְהוֹמָא פַּסְאוֹד בַּנֶת: . . . .
אַמַה גִּירְתַאןְ וָאת אִיג דַר דַמִיךְ בְּנָא פַּרִינְךְ רַאנְאר רַסְה פַּנְן אַמוּזִין
אַפְּאנְגּ דַּתְנִנִית אַמַהַם דַר אוּרְוַר רַג וָאת גּוּנַךְ גּוּנַךְ אַמַהַם דַר אוּרְוַר
אַפְאנִיךְ מַנְדִים אַתְאשׁ יַתְבַנְנַת אַסִיבַשְׁנַס אַמַה דַר בּוּרְתַאר חַם פּוּס
יַתְבַנְנַת גּוּנַךְ גִּירַה פּוֹסְת וָאתַן חוּן פַּאי יְגַשַּׁם יַגוּס
אַמְאנִיךְ מַנְדִים פִּישַׁךְ בְּנָא דַאת אַמַהַם דַר מַיָא פַּאי יַתְבַנְנַת בְּנָא
תַגִית אַפָר יַתְבַנְנַת מַנְן זַךְ גִּיתִי מַיָא בּוּרְת תַמַנְן אִיגַשׁ כַּאבַךְ וָארִית
. . . . אִיבַךְ אִיבַךְ מַן נִרְמַנְשַׁאן אַמַהַם יַתְבַנְנַת פַּתַם רִיבַה נָארְתַר
דַּתְנִנַת אִיג רִיסְתַאחִיג בַּנְתַן גִּים דַר רִיסְתַאחִיג אִיאַבַארַשׁ גַתְנִן
נִרְמַנְשַׁאן אִיג אַמַה נִרְמַנְשַׁאן בַּנַת רַא דַתְנִנַת דַתְנִנִית מַן דַתְנִנַת
מַאם נַכִּיר אַמַה זַךְ רַא דַתְנִנַת אַרִין בְּנָא בַּנַת יַזַר יַתְבַנְנַת גִּים
רַאנְאר רַא שַׁאִית בַּנְתַן . . . .

„Den Körper, welchen der Wind fortgetragen[3]), das Wasser fortgeführt hat, woher soll man ihn wieder machen, wie soll die Auferstehung der Todten statt finden?" Darauf antwortete Ormazd:

„Wenn durch mich das Getreide geschaffen wurde, das, wenn man es in die Erde legt, wieder aufwächst und mehr wird; wenn ich den Bäumen Adern gegeben habe nach ihrer Art; wenn ich

---

1) Vgl. vorzüglich S. 231 fg.

2) Cf. Vend. XVIII, 109. imem tê narem nigerenaomi imem mê narem nigerenayâo upaçhrem frashôkeretîm „Diesen Mann übergebe ich dir, diesen Mann gieb mir wieder zurück bei der starken Auferstehung" Yç. LXI, 8 daregha-mat aipi arvânem upa çûraim frashôkeretîm haitha çûrayâo vaghuyâo frashô keretôit „Die lange Zeit bis zur Auferstehung, selbst der kräftigen, guten Auferstehung". Yç. XXX, 9 yôi im frashem kerenaon ahûm „möchten wir diejenigen sein, die diese Welt neu machen werden" (v. oben) vgl. ferner über die oft, Yç. XLV, 19; XLIX, 11. LXIV, 61 und sonst vorkommende Redensart: hyat vaçnâ frashôtemem „wie es dem Willen nach am förderlichsten ist". — Ausführlicher über die Auferstehung handelt Zamyâd-yast 11 fg.

3) Der Ausdruck, dass der Wind den Körper und die Seele der Bösewichter forttrage und verwehe, kommt auch Rosch-Hasch. 17 a und Midr. Jalk. 88 vor.

mit Bäumen und andern Dingen das Feuer geeinigt habe, ohne dass sie verbrennen [1]; wenn ich in die Mutter das Kind gelegt habe, je der Haut, den Nägeln, dem Blute, den Füssen, Augen, Ohren und andern Dingen ihre Verrichtungen angewiesen habe —; wenn ich dem Wasser Füsse gegeben habe, dass es laufe; die Wolken geschaffen habe, welche das irdische Wasser aufnimmt und herabregnet, wo ich will . . . . wenn ich jedes dieser Einzeldinge geschaffen habe: so war mir dies schwerer zu thun, als die Auferstehung zu machen, da ich bei der Auferstehung die Hilfe jener habe, die nicht da waren, als ich jenes schuf. Merke nun auf: Dies Alles ist einst gewesen und ich schuf es, und das was schon da war, sollte ich nicht wieder schaffen können?"

Alle hier beigebrachten Punkte kehren im Talmud und Midrasch wieder. Das Bild von dem Getreidekorn, das in den Schooss der Mutter Erde gelegt in zahlreichen Halmen aufschiesst, wird oft für den Beweis der Auferstehung urgirt cf. Synh. 90b; Ketub. 111b; Pirke DR. Eliezer C. 33: מה חטה שנקברת ערומה יוצאה בכמה לבושין צדיקים שנקברו בלבושיהן על אחת כמה וכמה „Wenn schon das Weizenkorn, welches nackt eingegraben wird, in mannigfachen Kleidern von Halmen aufschiesst — um wie viel mehr werden die Frommen auferstehen, die mit ihren Kleidern begraben werden." So wie der Bund. das Wunder der Auferstehung mit dem Wunder der Geburt und dem des Regens zusammenstellt: ganz so der Talmud Taanith 2a; Synh. 113a. . . . . ג׳ מפתחות בידו של הקב״ה שלא נמסרו ביד שליח ואלו הן: מפתח של גשמים ומפתח של חיה ומפתח של תחיית המתים.

„Drei Schlüssel liegen in Gottes Hand, die keinem Gesandten anvertraut werden, diese sind 1. der Schlüssel des Regens, 2. des Geborenwerdens, 3. der Auferstehung", ähnlich Midr. Deuter. Rabba C. 7. und Gesen. Rabba C. 13, wo, ganz so wie im Bund., das Wunder der Auferstehung den beiden andern Wundern, als das leichtere, nachgesetzt wird. Aber alle diese Stellen haben den Zusatz: dass diese Schlüssel nur in Gottes Hand liegen — wie ich glaube, aus Polemik gegen die parsische Annahme des Bund., dass zur Auferstehung noch helfende Genien herbeigezogen werden.

Auch der im Bund. letztgenannte Passus kommt Synh. 91a, fast möchte man sagen: als Uebersetzung vor. „Ihr Thoren! sagte ein Ungläubiger zu Gabiha b. Pesisa, ihr glaubet: dass eines Tages die Todten ins Leben zurückkehren; — stirbt doch der Lebende und der Todte sollte wieder leben? Thoren ihr! antwortete der Gesetzeslehrer, merke es Dir wohl: wer nicht war, ist; wer war,

---

1) Vgl. aber „das Feuer in den Bäumen" das sog. urvâzista-Feuer unsere Abh. l. c. S. 33. — Auch nach der talmudischen Ansicht lodert in den Bäumen Feuer und ist es daher ein ganz consequentes Verfahren, wenn die jüdische Angelologie Gabriel, dessen Wesen Feuer ist (siehe das.), über das בישול פירות (Kochen, Reifen) Zeitigen der Baumfrüchte gesetzt sein lässt; cf. Synh. 95b.

sollte der nicht von neuem sein können?!" Ueber die Zeitdauer, in der die Auferstehung erfolgt äussert sich der Bundeh, wie folgt: מן **פנגאא הפת** שנת המאך ריסת ויראינר אסח מרתום מאס דכרשנגר מנג אארוביג דרונך מרתום כנא איש כן תמון ראריא אגביגינר אינשאן נאן בנא נזרגית אחר אשתשאן תריסם תאן י אשתאמנר תזן ברף ראנאר ודינגר ארינשאן איינך בנא יהבננר. „In 57 Jahren werden alle Körper gebildet sein. Wenn die Menschen sich hinstellen (aufstehen) Gute und Böse, so steht jeder da auf, wo er seinen Geist ausgehaucht hat. Wenn die ganze bekörperte Welt ihren Körper erhalten haben wird, macht man die Arten. Was zunächst die Zahlangabe von 57 Jahren angeht, so ist nicht abzusehen, warum gerade in so vielen Jahren die Auferstehung vollendet werden soll. Windischmann a. a. O. S. 242 meint „es sei eine Parallele zur Geschichte des Menschengeschlechtes, wo 50 Jahre verlaufen, ohne dass Meschia und Meschiane zeugen, worauf sie dann 7 Paare hervorbringen, welche 7 Jahren entsprechen." Ich wage eine andere Vermuthung aufzustellen, und für die Leseart **פנגאא הפת** = 57 die Conjectur: **הפתאת פנג** = 75 vorzuschlagen. Wir hätten dann eine symbolische Zahl, die an die Schöpfungszeit des Menschen erinnert, welche — nach Aferin-Gahanbâr 19 —, 75 Tage betrug. Eine solche Reminiscenz bei der Neuschöpfung des Menschen wäre zum mindesten gut gewählt. An diese Reminiscenz würde sich aber noch eine zweite knüpfen, nämlich die ebenfalls 75 Tage dauernde Schöpfungszeit der Pflanzen vgl. Rivaïet (bei Spiegel trad. Sch. d. P. II B. S. 162)[1]:

در آفریدن گیتی نخست آسمان پیدا کرد باندازهٔ بیست وچهار در
بیست وچهار هزار فرسنگ بالا تا بگروثمان برسد بر شدن بر روی آسمان
وبعد از چهل وپنج روز آب پیدا بکرد وبعد از شصت روز از آسمان وآب
زمین پیدا بکرد وبعد از هفتاد وپنج روز نباتهای بزرگ وخورد پیدا
کرد. „Beim Schaffen machte er (Ormazd) zuerst den Himmel, eine Strecke von 24 mal 24000 Farsangen würde das Hinaufsteigen bis oben zum Gorothmân betragen. Nach 45 Tagen machte er das Wasser, nach 60 Tagen aus Himmel und Wasser die Erde, nach 75 Tagen die grossen und kleinen Pflanzen". Die Vermuthung, dass auch an die Schöpfungszeit der Pflanzen erinnert werden soll, scheint mir um so annehmbarer, als ja, wie wir unten sehen werden, die Auferstehung nur mit Hilfe der Haomapflanze ermöglicht werden kann.

Um nun auf die jüdischen Quellen zurückzukommen, gestehe ich, das Moment der Zeitdauer, während welcher die Auferstehung

---

1) S. 164 ist in der Uebersetzung dieser Rivaïet-Stelle Zeile 3 v. unten 75 für 57 zu emendiren.

vor sich gehen soll, **nicht** belegen zu können. — Im Uebrigen konnte auch der Talmud diese Ansicht nicht acceptiren, da vom streng monotheistischen Gesichtspunkte betrachtet, bei einer **nur** durch Gott zu bewerkstelligenden Auferstehung, die nicht wie im Parsismus auf dem Wege einer **Arbeit**, sondern einer, mit dem göttlichen Willen zusammenfallenden **That** vor sich geht — von einem **Zeitmass** nicht die Rede sein darf. So zeigt uns denn auch dieses negative Beispiel, wie der Talmud mit einem nur ihm eigenen Repulsionsvermögen bei der Entlehnung alles das ausschloss, was sich nicht monotheistisch gestalten und mit dem jüdischen Geist in Einklang bringen lässt!

Dahingegen begegnen wir im Midrasch der andern mitgetheilten Ansicht, dass bei der Auferstehung die Arten und Classificirungen der Menschen, je nach ihrer bei Lebzeiten eingenommenen Rangstufe, festgestellt werden. cf. Midr. Jalkut Jesajas § 316: כשיחדש הקב״ה את עולמו יעמד בעצמו ומסדר סדרן של חסידים, סדרן של מלכים, סדרן של נביאים .... „Bei der Neuschaffung der Welt wird diese von selbst feststellen die Classe der Frommen, der Könige der Propheten“. Hiermit übereinstimmend nimmt auch Talmud Synhedr. 92a folgerichtig an: dass die Menschen mit den bei ihrem Erdenleben ihnen anhaftenden körperlichen Gebrechen auferstehen werden, von denen sie erst dann geheilt werden, nachdem sie in ihrer Individualität erkannt worden sind.

Nachdem der Bund. vorausschickt, dass die Auferstandenen in einer grossen Versammlung (?Gerichtstag) zusammenkommen werden, fährt er fort: דר זד אנגמן אאריגבי מגן פגן גיתי דרונד רוסת דהונגת דרוונד גרגית מן זד אאריב אית גים אמת דר גיתי בן מנשגן ניוך י בנפשמן ורנית ר אבאס ראבגת את זד י אאריגבי גרמן רא אבאסינית אריגש פגן זד אגבמן (שרם) איתוגן אפאית ותארתגן אחר אאריגבי פן דרונד גויתאך נתגנד אחר אאריגבי גר גרותבאן ודרונד ראגאר גר דוזאי רגיתנד. „In jener Versammlung wird es sein, dass ein Bösewicht, weil er mit einem Reinen in dieser Welt befreundet war, gegen den Reinen klagend spricht: Warum, als wir noch im irdischen Leben waren, hast Du mir von den guten Werken keine Kunde gegeben? Hierauf wird dieser Fromme ihm keine Antwort geben, und jener wird in dieser Zusammenkunft vor Schmach vergehen müssen. Darauf werden sie den Frommen von dem Bösen trennen, die Frommen bringt man in den Himmel (Gorothmân), die Bösen wirft man zurück in die Hölle“.

Ein zutreffendes Analogon hierfür giebt Midrasch Rabba Kohelet 1, 15 und Midr. Jalkut zu Kohel. § 967. „Es geschieht oft, dass eine Rotte Uebelthäter sich zum Bösen gesellen, der eine unter ihnen stirbt unbussfertig, der andere bereut seine Sünden, übt Gutes und wird einst aufgenommen in die Reihen der Seligen. Am Gerichtstage erblickt nun der Sünder seinen ehemaligen Mitschuldigen gerettet und ruft: ist **das** Gerechtigkeit?! Der Bussfertige giebt ihm keine Antwort. — Da krümmt sich der Bösewicht

und ruft: Lasset mich hinein, dass ich zum mindesten die Grösse meines Genossen sehe. Thor! antwortet man ihm, in die Versammlung der Gerechten tritt der Frevler nicht ein, in die Gemächer der Reinen tritt nicht der Unreine."

Der Passus von der „Strafe der drei Nächte" und dass dem Çosiosch 15 Männer und 15 Mädchen bei der Auferstehung zu Hilfe kommen werden — ist bereits oben angemerkt worden. Hierauf fährt der Bund. fort: אחר אתאש ארמושתינן אישכח כושאן גראן ותאגינד פנן דמיך רוית ח(י)מאגאך דכומגגית אחר הרוסת מרתום דר זך אישכח י ותאחתך בנא ותארינד ורבית בנא דחוננד בנן אאריבו ארינש אנדו מיטמנניתו(יח) גינון אמת דר שירי גרם דקאך רגבית אמת דרוננד ארינש פנן זך אירינך טימבננית איא פנן גיתי דר אישכחי ותאחתך חמאך רוגבית אחר פנן מחסת דישארם הרוכת מרתום נר אמ(רנש) ראבחננך. „Dann werden im Feuer Armnçtin die Metalle der Berge und Höhen schmelzen und auf der Erde wie einen Strom bilden — dann lässt man alle Menschen wie durch geschmolzene Metalle hindurchgehen, damit sie rein werden. Wer rein ist, dem wird es scheinen, als ob er in lauer Milch wandle, wer schlecht ist, dem wird es vorkommen, als ob er in der Welt durch geschmolzene Metalle ginge, dann werden in grosser Glückseligkeit alle Menschen zur Unsterblichkeit gelangen."

Auch Talmud und Midrasch sprechen wiederholentlich von einem einstigen durch die Sonne bewirkten Feuerbrand, der die Frevler verzehren, die Guten aber l ä u t e r n, heilen, ja erfreuen wird cf. Aboda Zar. 3a; Nedar. 8b, detaillirter Midr. Genes. Rabba C. 7; Midr. Jalk. Maleachi § 593, אין גיהנם לעתיד לבוא אלא הק״בה מוציא חמה מנרתיקה (*ναρθήκιον*) צדיקים מתרפאין בה רשעים נידונין בה — ולא עוד אלא שמתעדנין בה. „In der Zukunft [1]) giebt es keine Hölle mehr, sondern Gott wird die Sonne aus ihrem Behälter ziehen, die Frommen werden durch sie geheilt — geläutert — die Bösewichter gerichtet — noch mehr die Frommen ergötzen sich an ihr."

Nicht nur einzelne Menschen, auch gottlose Völker werden durch Feuerbrand gerichtet werden. „So gewiss die Sonne aus Feuer besteht, so gewiss werden (gottlose) Völker durch Feuer gerichtet". מה חמה של אש כך הם (כותים) עתידין לידון בה Midr. Rabba Exod. C. 15; ferner heisst es Jalk. Samuel § 161: „Das 4. Reich, das sich überhoben hat, wird gerichtet durch Feuer". מלכות רביעית שלהה עצמה נדונה באש ausführlicher Jalk. Jesajas § 304.

— Nachdem sich die Anverwandten bei der Auferstehung gegenseitig erkannt haben, trägt sich folgendes zu: אכשרתא תמאך חם באדא דחוננך בירנד סתאישנן נר אנדוקא ואמשוספנדאן גרינד

1) Dass hier die Zukunft, wie im Bundeh., die Zeit nach der Auferstehung gemeint ist, bemerkt schon der Commentator ר״ז z. St.

אנדומא פבן זד גאם הנגריתינית גאם דהונית אימש באדי באם רא
אפאית בנתגן דר זד מנגפאן ריסת וירשאמת באדי מאם רא אפאית
בנת יגשני פבן ריסת ויראישנש כושיוס דהמן איאבאראן גרנבניה
חונא הדאיאיש פבן זו יגשנן ובגשינך מן פאי(?) זד הונא יהום
ספית אוש ויראינך נר הרוסף מרתום יתבננד והרוסף מרתום אמוש
בנך ; דהמאך המאי ריגשנש. „Die Menschen erheben alle zusammen ihre Stimme und erheben ein Lobgebet ein grosses an Ormazd und die Amschaçpands — Ahura wird auf seinem herrlichen Thron ohne Schöpfung sein. Zur Zeit, wo die Leichname worden geschaffen sein, braucht er mehr keine Werke zu vollbringen. Den Yaçna bei der Wiederbelebung verrichtet Çosiosh; — man schlachtet den Stier Hadhayaos bei diesem Opfer. Von den Füssen dieses Stieres und dem weissen Haoma bereiten sie das Leben (Sp.: Verstand) und geben es den Menschen und alle Menschen werden unsterblich sein immerdar".

Indem wir hinsichtlich des letzten Passus der citirten Bundeheschstellen über den Stier Hadhayaos und den weissen Haoma auf den Anfang b) und c) verweisen — bemerken wir hier nur, dass auch nach dem Midr. Jalkut Pentat. § 535; Jalk. Samuel II § 161; Levit. Rabba C. 13 und sonst bei der Auferstehung ein Stier שור הבר oder בהמות geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht wird. Auch der im Bund. und den Zendtexten häufig genannte weisse Haoma war dem Talmud und Midrasch begrifflich wenigstens nicht unbekannt, da sie ebenfalls die Auferstehung durch „himmlischen Thau" vollziehen lassen cf. Sabbat 88 b; Chag. 12 b, Midr. Jalkut §§ 296, 375, 553, 748, Pseudojanathan zu Ps. 68, 10. Den citirten Stellen zufolge wird dieser Thau im Himmel (Araboth) bewahrt und ist so wie Haoma nach dem Minokhired von unzähligen Fravashis, so nach den jüdischen Quellen von der schützenden Nähe der Ophanim, Cherubim und Chajothengel, umgeben.

So wie der Bund. nach der Auferstehung alle Menschen ein Lobgebet verrichten lässt, so werden auch nach Synh. 91 b „alle Propheten einstimmig in ein Lobgebet ausbrechen". עתידין כל הנביאים כלן אומרים שירה בקול אחד ausführlicher Jalkut Jes. § 296 „Gott wird die in der Hölle gepeinigten Sünder begnadigen und sprechen: diese Unglücklichen haben schon sehr gelitten, sie fehlten durch die böse Versuchung. — Sofort nehmen hierauf die Engel (Michael und Gabriel) die Sünder liebevoll an die Hand, wie ein Mann den andern aus der Grube zieht, so bringen sie die Verdammten aus der Hölle hervor[1], und waschen, reinigen und heilen sie von ihren Wunden, bekleiden sie mit kostbaren Gewändern und führen sie vor den Schöpfer und die Schaaren der Seli-

1) So wie die Seelen der Bösewichter nach dem Vorgang des Parsismus in die Hölle gezogen werden (v. oben), so lässt auch der Midrasch consequent dieselben aus der Hölle ziehen.

gen hin und insgesammt erheben sie ein Lobgebet"[1]). Den Gedanken des Bundehesch, der übrigens schon bei Plutarch vorkommt[2]), dass Ormazd nach der Auferstehung keine Werke mehr verrichten werde — drückt der Midrasch in monotheistischer Fassung folgendermassen aus: שמים וארץ העתידין להבראות כבר הם ברואים מששת ימי בראשית „Himmel und Erde, die nach der Auferstehung ins Leben treten sollen, sind bereits von der Schöpfungszeit her fertig" — Jalk. Jes. zu C. 42, 9 — so dass also Gott keine Neuschöpfung vollziehen wird.

So wie ferner der Bundehesch den Heiler Çosiosh und seine Genossen den Yaçna vollziehen lässt: so werden auch nach Midr. Rabba p. 142b die Erzväter und David (die ja auch bei der Auferstehung als Genossen des Messias erscheinen werden v. oben) eine Liturgie vornehmen. „Bei der Wiederbelebung der Welt giebt Gott Edensfrüchte dem Michael, dieser reicht sie dann Gabriel, dieser den Erzvätern bis sie an David gelangen, wobei sie den Segensspruch verrichten."

Der Bund. schliesst seine Betrachtung mit folgenden tröstenden Worten: דמיך דושאו דאנאר נר פראאוש י גיהאן דאיתינביתו דהונית פרשכנת דר האנאן פנן באמך גיהאן אמרג נר המאך המאך רי בשנש דנמנ דמנניה איז דנמן דמיך אנאמאר חושת ... בנא כופ י גיאהג ... בר דארא דאסינגשנש פרות דארינדרא דהוננים. „Das Land der Hölle wird wieder der Fröhlichkeit der Welt zurückgegeben. Es ist Wachsthum in beiden Welten eingetreten, sie sind nach Wunsch unsterblich für alle Ewigkeit. Es

---

1) Eine überraschende Aehnlichkeit hat diese Stelle mit folgender aus dem Sadder Bund. (bei Spiegel, l. c. S. 177): وبعد ازان پاکیزه شوند وپس ببخشاید ورحمت کند دادار وه افزونی هر کس را که اندام سوخته باشد فرمان دهد تا آن نشانها نا پدیدار شود ومردم همه درست وپاکیزه از پیش دادار اورمزد بایستند اورمزد جمله مردم را همه جون جامهای که شب چهارم بر درون نهاده باشند اگر ابریشم اگر دیبا اگر برده هم بدانگونه بدهند تا در پوشند „nachher (nach der erlittenen Strafe) sind sie rein. Dann verzeiht ihnen der gute gerechte Schöpfer, er giebt den Befehl, dass von denen, deren Glieder verbrannt sind, die Zeichen (der Wunden) verschwinden und dass die Menschen alle gesund und rein vor dem Schöpfer Ormazd dastehen. Ormazd wird auch allen Menschen Kleider von der Art geben, wie man sie in der 4ten Nacht auf den Darûn legt — Seide oder Brokat oder Burda — damit sie sie anziehen."

2) De Iside et Os. C. 47: . . . τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ, ὥσπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον. „Der Gott, der dies (das Auferstehungswerk) vollbringen werde, sei ruhig und raste eine Zeit, die allerdings etwas lang ist, dem Gotte aber wie einem schlafenden Menschen mässig (erscheint).

heisst auch: „die Erde werde frei von jeder Unreinigkeit sein; die Erhebung der Berggipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“. Auch nach den bereits oben angegebenen Talmudstellen Abod. Zar. 3 b; Nedarim 8 a; Midr. Genes. C. 6. und das. C. 26; Jalk. Jesaj. § 296 u. s. w. wird einst die Hölle verschwinden und das Böse dem Guten, das Unreine dem Reinen Platz machen. Ebenso spricht auch der Talmud von einer sehr grossen um diese Zeit eintretenden Fruchtbarkeit; vgl. Ketub. 111 b. עתידה כל אילני סרק שבארץ ישראל שיטענו פירות. „In der Zukunft werden alle unfruchtbaren Bäume in Palästina Früchte tragen“, vgl. das. 112 a, ferner Sabb. 30 b hyperbolisch: עתידים אילנות שמוציאין פירות בכל יום „Einst werden Bäume täglich Früchte zeitigen“, das. בברכתה כל ארץ ישראל בית סאה עושה ה׳ רבוא כורין „Einst wird das gelobte Land so gesegnet sein, dass ein Acker, auf dem eine Seah Frucht gesäet ist, fünfmal zehntausend Chur trägt“.

Der letzte etwas dunkle Passus des Bund.: „es heisst, die Erhebung der Bergesgipfel werde niedersinken und nicht mehr sein“, was nebenbei gesagt an Jesajas 40, 4 anklingt, zielt wahrscheinlich auf eine einstige Umgestaltung der Erde ab, welche mit der Senkung der Berge gleichsam sich erheben wird. In der That wiederholt sich diese Ansicht in dem unterlegten Sinn, auch im Sadder Bund. l. c.: وچون دادار اورمزد جمله مردمان جامه داده باشند وزمین جمله هامون شود چنانکه هیچ کوه نباشد بخوشی هم چون بهشت شود وبالاتر شود چنان که نبوده است گرونکه شود وفراختر ازین که هست باشد „Wenn nun der Schöpfer Ormazd allen Menschen Kleider gegeben haben wird, und die ganze Erde eben sein wird, so dass kein Berg auf ihr ist, so wird sie an Schönheit dem Paradiese gleichen. Sie wird mehr in die Höhe steigen, so dass sie in der Nähe des Himmels ist, und wird auch weiter sein, als sie jetzt ist.“

Hiermit ganz übereinstimmend äussert sich auch der Midrasch Jalk. Jesaj. § 330. „In der Zukunft wird Gott vor den Israeliten ebnen die Wege, die Berge senken, die Thäler erhöhen“ עתיד הקב״ה משפיל לפניהם את ההרים וכן כל מקום שהוא עמוק מגביהו —. Ebenso wird ferner das. § 362 und Baba Bath. p. 75 b. von einer bedeutenden Erhöhung und Erweiterung der Erde gesprochen. Midr. Cant. Cant. p. 274 a wird sogar beinahe die Uebersetzung der so eben ausgezogenen Sadder Bundeheschstelle mitgetheilt: „Einst werde sich Jerusalem erweitern und werde in die Höhe steigen, so dass es reichen werde bis an den Thron der Gottesherrlichkeit (des Himmels)“ עתידה ירושלים להתרחב ולעלות ולהיות מגעת עד כסא הכבוד.

Anhang.

a) Die Ansicht, dass der Himmel des Eden aus Edelsteinen bestehe, ist, wie ich mit Bestimmtheit glaube, ebenfalls aus dem Persischen herübergenommen. Dieselbe Ansicht finden wir ausgesprochen im Anfang des 31. C. des Bundehesch, wo es heisst: אֵיךְ אבתם אָסמאן אפיסתין פּוּן מינוי דְּכִירמִנְשְׁנֵש ויינך גּוֹהרך רוֹשַׁן [illegible] · פּוּן גּוֹהר. „Wenn durch mich der Himmel ohne Säulen auf himmlische Weise von kostbarem Stoffe glänzend, von dauerhaftem Stoffe ist". — Nach dem Minokhired p. 136 „ist der Himmel aus stahlfarbigem Stoffe gemacht, den man auch Diamant nennt". Text bei Spiegel Commentar über das Avesta p. 449.

Diese Ansicht, dass der Himmel aus Edelsteinen besteht, war so geläufig, dass das Zend: Himmel und Stein mit einem und demselben Worte: açman bezeichnet. cf. yt. 17. 20; açma katomaçâo „ein Stein von der Grösse eines Kata", ähnlich Vend. XIX, 13 açânô zaçta drazhimnô katômaçaghô heñti „Steine in der Hand haltend von der Grösse eines Kata sind sie." — Dahingegen Vend. das. 118: nizbayêmi açmanem qanvañtem „ich preise den glänzenden Himmel"; Mehr yt. 95 viçpem imat âdidhâiti yat añtare zaâm açmanemca „der (Mithra) alles dieses umfasst, was zwischen „Himmel" und Erde ist". In dieser Bedeutung kommt açman noch an zahlreichen Stellen vor. Vgl. Justi s. v.

Wir gehen nun einen Schritt weiter und behaupten, dass der im Texte angegebene Midrasch ausser dem Begriffe: dass der Himmel des Edens aus Edelsteinen bestehe, auch das persische Wort qadhâta, welches ein stehendes Epitheton des Himmelsgewölbes thwâsha (np. سپهر Sapphir?), (cf. vd. XIX, 44. 55; yt. 10. 66), des Himmels: miçvâna (vd. das. 122; Sir. 1, 30; II, 30), des anfangslosen himmlischen Lichtes anaghra raocâo (vgl. a. a. O.; yt. 12, 35, 17, 41) ist — gleichfalls mit herübergenommen und in das weichere כַּדְכֹּד assimilirt hat. Auf diese Weise ist das ursprünglich im Zend als blosses Prädicat des Himmels gefasste qadhâta mutatis mutandis als Nomen in der Bedeutung: „Edelstein" gebraucht. Uebrigens kommt כדכד noch Ezech. 27, 16 und Deuterojesajas 54, 12 vor. Der in letzterer Stelle stehende Ausdruck: וְשַׂמְתִּי כַּדְכֹּד שִׁמְשֹׁתַיִךְ erinnert lebhaft an den zendischen Begriff: anaghra raocâo qadhâtâo.

b) Bei der für unsere Parallele wichtigen Vorstellung über den im Bundeh.-Texte nur flüchtig erwähnten Hudhayaos und den weissen Haoma, sehen wir uns genöthigt über diese, so weit es unserem Zwecke förderlich ist, einige Bemerkungen nachzutragen.

Hudhayaos, nach Windischman (Zoroast. Studien S. 252; siehe auch das folg.) etymologisch aus sk. sah = tragen und ayus = Leben, also: der das Leben trägt oder: „der Geduldige" zu erklären, wird Bund. p. 37, 16 und 45, 19 mit Çarçaok oder Çarçûk identificirt.

Dieses Wort zerlegt Windischmann a. a. O. in çar = Kopf + çaoka = Nutzen; çarçaok würde also Kopf des Nutzens = „nützlicher Kopf" bedeuten. Da im Persischen auf die richtige Definition der Eigennamen, in unserer zu ziehenden Parallele aber ganz besonders auf die Erklärung des in Rede stehenden Namens viel ankommt; erlauben wir uns, unbeschadet der von Windischmann nur nebenbei erwähnten Definition einen zweiten Erklärungsversuch anzustellen.

Der 1. Theil des Wortes, nämlich çar, ist jedenfalls = Kopf (np. سر); nur möchten wir lieber çar = çarô im übertragenen Sinne Haupt = Herrschaft nehmen. In dieser Bedeutung kommt das Wort an zahlreichen Stellen des Zend vor cf. Yç. XXXI, 21: qâpaithyât khshathrahya çarô „der das Haupt seines Reiches ist"; das. 7. 34. tavacâ çarem „unter Deine Herrschaft" vgl. noch das. XIII. 14; XLVIII, 9. u. s. w.

Den zweiten Theil: çaoka oder çûka glaube ich als Adjectiv-Derivat der Wurzel çuc (Vend. II, 21, IX, 195, Yç. XXXII, 14 u. s. w.) brennen, leuchten, fassen zu dürfen. Çûka in der Substantivbedeutung: Licht kommt beispielshalber Mihr yt. 23 vor: apa cashmanâo çûkem „weg von den Augen das Licht" (Sehen); ferner noch Bahr. yt. 33; Din. yt. 13. und bestimmter Mihr yt. 107. ughra vazaiti khshathrahê, çrira dadhâiti daêmâna dûrât çûka dôithrabyô „Gewaltig an Herrschaft fährt er (Mithra), schönes Licht (der Augen: Spiegel: Sehkraft) von fern leuchtend giebt er den Augen". Mit çûka hängt wohl unstreitig zusammen çûca das Reine, Klare cf. Yç. XXX, 2. çraotâ gêus âis vahistâ avaênatâ çûca managhô „Es höre mit den Ohren das Beste, es sehe das Klare (Reine) mit dem Geiste". Çarçaok = çarçûk hiesse demnach: die Herrschaft des Lichts, oder die Herrschaft des Reinen, Klaren, concret: der Leuchtende, Klare, Reine — eine Definition, die auch sachlich in dem 31. C. des Bund. gut passen würde, wo bei der mit Reinigung (durch den Feuerbrand) vorgenommenen Auferstehung der Stier der Reinheit geschlachtet wird. Der im Texte stehende Hudhayaos = Geduldige dürfte ein blosses Epitheton des Çarçaok sein und vom Verfasser des Bund. im Hinblick darauf, dass der Stier geschlachtet wird, vorsätzlich gewählt sein! Den Schlüssel zu der Definition, dass Çarçûk der Klare, Reine, Leuchtende und Hudhayaos ein blosses Prädicat des Stieres ist, giebt uns folgende Bund.-stelle. S. 40. 15 heisst es nämlich: Von Anfang der Schöpfung hat Ahura wie drei Lichter geschaffen, unter ihrer Bewahrung und ihrem Schutz sind die Welten alle gewachsen. Unter der Herrschaft des Tahmuraf nämlich, als die Menschen auf dem Rücken des Stieres Çarçûk von Ganiras zu den übrigen Keshvars übersetzten und der Wind in einer Nacht mitten im Meere die Feuerbehälter (d. h. das Feuer in den Behältern) auslöschte, welches man nämlich auf dem Rücken des Rindes an drei Orten

gemacht hatte, welche der Wind sammt dem Feuer ins Meer warf: da erschienen statt aller drei Feuer jene drei Lichter auf dem Ort des Feuerbehälters auf dem Rücken des Rindes, bis der Tag kam und die Menschen auf dem Meere weiter fahren und Gim in seiner Herrschaft hat alle Werke mit Hilfe dieser drei Lichter (Feuer) besonders gefördert". Wie der Schlusssatz dieser Stelle ausdrücklich hervorhebt, war die Bedeutung dieser drei Lichter von ungeheurer Tragweite — und Çarçûk kommt das indirecte Verdienst zu, diese Lichter erhalten zu haben, insofern er in jenem kritischen Augenblick der Gefahr im buchstäblichen Sinne Träger der Lichter war, und solchergestalt den Namen: Herrschaft des Lichtes oder: der Leuchtende, Klare wohl verdient. Aus dieser Stelle erhellt aber auch gleichzeitig, dass Çarçûk von ebenso grosser Geduld als physischer Stärke gewesen sein musste — was auch Bund. das. 37, 16 ganz besonders pointirt, wenn er berichtet: „auf dem Rücken des Rindes Çarçûk gingen neun Gattungen von Menschen".

Fassen wir die hauptsächlichen mythologischen Züge über Çarçûk zusammen: so ergeben sich uns folgende Punkte a) Çarçûk — dessen Epitheton Hudhayaos = geduldig ist — wird bei der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zur Speise gereicht; b) ist ein Stier von Riesengrösse und Stärke, wozu noch c) der Punkt hinzutritt, dass Çarçûk, nach Bund. p. 20, 3; 28, 13, siehe Wind. l. c., — „ursprünglich mit seinem Paare geschaffen wurde, und zwar ein Mann und ein Weib".

Eine unverkennbare Aehnlichkeit mit diesem so eben geschilderten fabelhaften Stier Çarçûk hat der in Talmud und Midraschim oft genannte Stier: mit Namen: שור הַבר oder בהמות, welch letzterer Name aus Hiob 40, 15 herübergenommen ist. Was zunächst die Etymologie des Wortes שור הבר angeht, so hat man bisher הבר in der Bedeutung: wild genommen nach Analogie des תרנגול ברא der „wilde" Hahn. Diese Uebersetzung scheint uns jedoch durch nichts motivirt zu sein. Vielmehr sind unserem Dafürhalten nach die den persischen fabelhaften Wesen nachgebildeten sagenhaften Figuren in ihrer Namensbezeichnung entweder aus dem persischen Namen corrumpirt, wie wir dies in unserer schon genannten Abhandlung von בר יוכני = Vâraghna; und ברחדריא = barezahdi = barezaidhi (S. 101 fg.) gezeigt haben, oder sie sind Uebertragungen der persischen Namen in begrifflich verwandte hebräische oder chaldäische. Dies ist auch mit שור הבר und תרנגול בָרא der Fall. So sind wir jetzt zu der Ueberzeugung gekommen, dass der S. 83 N. 3 unserer Abh. mit Çinamrû sachlich vollkommen identische Vogel תרנגול ברא etymologisch nichts anderes als die chaldäische Uebersetzung des ersteren ist und Hahn des Korns, des Samens bedeutet auf Grund der (das.) angegebenen Belege.

Dieselbe Analogie bietet auch שור הבר [1]), welches eine blosse Uebersetzung des Çarçûk ist und der „reine Ochs" bedeutet. Hierin bestärkt uns noch eine Stelle im Pseudojonathan zu Ps. 50, 10, wo es heisst „für die Zeit der Auferstehung sind bestimmt für die Frommen reine Thiere, namentlich der תור בר [2]); der täglich an tausend Bergen weidet". ועתידין לצדיקיא בעידנא דכין ותור בר דרעי בכל יומי טורין אלפא — Aber auch sachlich steht unserer Parallele des שור בר mit Çarçûk nichts entgegen.

So wie von Çarçûk heisst es auch in den schon im Texte mitgetheilten Stellen von שור דבר, dass er nach der Auferstehung geschlachtet und den Frommen zum Mahl dienen wird. So wie Çarçûk ist auch Schor Habar ein Riesenthier, das „auf tausend Bergen weidet (nach der poetischen Ausdrucksweise des Psalmisten C. 50, 10 buchstäblich gedeutet) und sein Futter verzehrt" Targ. z. g. St. Levit. Rabba C. 22; Pirke D. R. Eliezer C. 11. בהמה אחת היא ורבוצה על אלף הרים אלף הרים מגדלין לה כל מיני עשבים והיא אוכלת. Endlich wird so wie von Çarçûk, so auch von Schor Habar besonders hervorgehoben, dass er bei der Schöpfung als Mann und Weib ist geschaffen worden. Hierin dürfte auch unseres Erachtens der Erklärungsgrund liegen, dass Schor Habar wegen dieser seiner Dualität mit dem Hiob 40, 15 als Pluralbildung vorkommenden Worte: בהמות identificirt wird; vgl. hierüber ausführlich Tractat Baba Bathra p. 74 b. —

c) In dem angegebenen Bundeheschtexte heisst es ferner, dass ausser dem zu schlachtenden Stier Hadhayaos noch der weisse Haom zubereitet wird, um die Auferstehung zu ermöglichen. Dass die Haomapflanze, Vend. XX. 15; Ormazd yt. 44 auch Gaokerena genannt, schon in der ältesten Zeit êrânischer Mythenbildung als ein Mittel der Auferstehung angesehen wurde, zeigt schon die merkwürdigste Analogie, die zwischen der Sagengestaltung des Haoma im Zendavesta und des Soma der ältesten brahmanischen Lehre herrscht [3]). Aus der genannten Vendidadstelle geht auch in der That hervor, dass Ahuramazda gleich bei der Schöpfung der Pflanzen auf die einstige hohe Verwendbarkeit des Haoma Rücksicht genommen hat. So heisst es das. adha azem yô ahurômazdâo urvarâo baeshazyâo uzbarem paouruis poûru çatâo paouruis pôru baêvanô ôim gaokerenem pairi „dann brachte ich, der ich Ahuramazda bin, heilsame Bäume hervor viele hunderte, viele tausende, viele zehntausende um den einen Gaokerena". Dieser bildet sonach recht eigentlich den Mittelpunkt in der urweltlichen Pflanzenschöpfung.

1) Sollte vielleicht bei dem ersten Theil des Wortes nämlich שר=שור auch an Çar gedacht werden können?)

2) Aus dieser chaldäischen Uebersetzung des hebr. Wortes ist mit Uebergehung des härtern ד in ל Chal. תרבלא entstanden.

3) Vgl. die gründliche Abhandlung Windischmann's in den Abhandlungen der k. Bayer. Acad. der Wissensch. Bd. IV. S. 127 fg.

Als solchen preist man ihn auch Ormazd yt. 1. c. als „den starken von Ahura geschaffenen Gaokerena" gaokerenem çûrem mazdadhâtem cf. yt. 2, 3; Siroza 7.

Indem wir über die Einzelheiten auf Windischmann's und Spiegel's gründliche Untersuchungen verweisen [1]) erwähnen wir nur einer für unsere Parallele höchst wichtigen Stelle. Diese ist im Anfange des 18. C. des Bund. die also lautet: „In dem Gesetze wird gesagt: Am 1. Tag, als das, was man den Baum Gokart nennt, im See Ferahkant auf einem dunkeln Berge gewachsen ist; man bedarf seiner zur Wiederbelebung der Körper, denn man bereitet von ihm die Unsterblichkeit. In Bezug auf ihn hat Ganamainyo in diesem dunklen Wasser eine Eidechse geschaffen zum Gegner, um den Hom zu verderben. Um diese Eidechse zurückzuhalten schuf Ormazd zehn Kahrfische, die den Hom immer umkreisen — namentlich hat „einer" dieser Fische den Kopf immer gegen die Eidechse zugekehrt — das grösste unter den Geschöpfen Ormazd ist jener Fisch."

Uns interessirt vorläufig bloss der letzte Passus: dass Kâhrmâhî, das grösste unter den Wassergeschöpfen Ormazd, beständig die Eidechse umkreist, um den Hom zu schützen. Dieser Mythus ist alt. Schon yt. 14. 29 spricht von einem Fisch: Karô maçyô (= karmâhî) und rühmt von ihm, dass er eine „starke Sehkraft besitze, die ihm gab Verethraghna, welcher Kahrfisch unter dem Wasser ist, der in der weituferigen, tiefen, tausendkanaligen Ragha eines Haares Dicke sieht, das sich im Wasser bewegt" aomca çûkem yem baraiti karô maçyô upâpô yô raghayâo duraê pârayô ġafrayâo hazagrô-virayâo vareçô-çtavaghem apo-urvaêçem marayêiti. cf. noch yt. 16. 7 Vend. Sade 489.

Diese hier beigebrachten Momente reichen schon hin, um die Analogie zu erhärten, die zwischen dem Kahrfisch und dem לויתן des Talmud und Midrasch herrscht. Auf diese weist zunächst die Etymologie des Wortes hin, da לויתן (cf. Jesaj.27, 1; Ps. 104, 26, Hioh 40, 25 fg.), wie viele Lexicographen mit Recht annehmen, von der ringelnden, kreisenden Bewegung so benannt ist. Die jüdischen Mythophanten haben daher mit grossem Geschick diese

---

1) Derselbe in seinen Zoroastr. Studien S. 165 fg. Spiegel's Einleit. II. B. der Avesta-Uebers. LXXII; III. B. S. XLI fg.; dessen Parsigr. S. 170. 172 — Bemerkenswerth ist noch, dass „die Wissenschaft des Haoma" d. h. der Umgang mit dem Haoma bei der Auferstehung ausser dem gleichnamigen personificirten Genius: Haoma, noch Asha zugeschrieben wird, als dem Genius der Reinheit [illegible] (cf. Yç. X, 19), weil, wie ich glaube, auch er, so wie der Genius Haoma (das. 14) bei der Auferstehung activen Theil nehmen wird, cf. Yç. IX, 59; XLVII, 1. Folgerichtig musste aber der Parsismus dem Aêshma, der ja bei der Auferstehung vernichtet werden soll, die Wissenschaft des Haoma absprechen, während „die andern Wissenschaften mit ihm verbunden sein können". Hiermit wäre, wie ich glaube, die von Spiegel (Yç. X 19 Note 1) aufgeworfene Frage beantwortet.

Namensbedeutung entlehnt für die begriffliche Uebersetzung des Kâhr-mâhî, dessen hauptsächlichste Funktion, wie erwähnt, im *Umkreisen* der Eidechse besteht.

Aber auch die *sachliche* Uebereinstimmung zwischen Kâhrmâhî und לויתן ist unverkennbar. Auch an letzterem wird B. Bathra 75a; Jalk. Jes. § 361 die grosse Sehkraft gerühmt. Midr. Jalk. zu Jona § 550 lässt ihn „mit Augen, leuchtenden und strahlenden Scheiben ähnlich, versehen sein" עיניו כחלונות מפיקות מאירות (φῶτα). Vgl. auch die Erzählung in B. Bathra 74b, wo R. Jehosua, der auf dem Wasserspiegel ein strahlendes Licht gesehen haben will, gefragt wird: „Vielleicht hast Du die *Augen* des Leviathan gesehen". So wie ferner Kâhrmâhî der grösste Fisch (nach Bund. 58, 4 rat = Haupt der Wasserthiere) genannt wird, so heisst es auch von „Leviathan, dass er König aller Wasserthiere ist" הדג לויתן מלך על כל דגי הים. Endlich wird auch Leviathan mit der *Auferstehung* zusammengebracht, so wie Kâhrmâhî die Eidechse bis zur Auferstehungszeit zu umkreisen hat.

Ueber Kedem, Ḳâdîm, Thêmân u. s. w.

Von

Dr. M. Grünbaum in New York *).

So wie der Syrer und Arabs Erpen. das הַרְרֵי קֶדֶם (Deut. 33, 15) — analog dem anderen הַרְרֵי קֶדֶם (Num. 23, 7) — mit „Berge des Ostens“ übersetzen, so wird die zwiefache Bedeutung des Wortes קֶדֶם auch umgekehrt von der Auslegung dahin benutzt, um dasselbe in zeitlichem statt in räumlichem Sinne zu deuten. Dieses ist nicht nur bei dem מִקֶּדֶם Gen. 11, 2 der Fall, bei welchem die Bedeutung „von Osten her“ nicht gut stimmt, und das daher Onkelos mit קדמיתא übersetzt, wie es auch von der Haggadah (Bereschith rabba sect. 38, Pseudojonathan z. St.), von Philo (de confus. ling. p. 258 ed. Col.) und Origenes (homil. in Num. XI; c. Cels. 5) im allegorischen Sinne genommen wird — auch das מִקֶּדֶם Gen. 2, 8 wird von der Haggadah (Beresch. R. sect. 15, Nedarim 39, Pesachim 54) dahin gedeutet, dass der Garten Eden früher noch als Himmel und Erde erschaffen worden sei, und wird in diesem Sinne auch von T. Jonathan (קדם בריית עלמא) paraphrasirt; ebenso übersetzen es Onkelos (מִלְּקַדְמִין), der Syrer (ܡܢ ܩܕܝܡ) und Arabs Erpen. (من الاول). In demselben zeitlichen Sinne übersetzen dieses מִקֶּדֶם Aquila (ἀπὸ ἀρχῆς), Symmachus (ἐκ πρώτης), Theodotion (ἐν πρώτοις) und auch Hieronymus (Quaestt. in Genesin p. 307) schliesst sich den letzteren, von ihm angeführten, Uebersetzungen an.

In Bezug auf dieses, bei der Beschreibung des Paradieses mehrfach vorkommende מִקֶּדֶם vermuthet Renan (Hist. des langues Semit. p. 466 N. 2. éd.), dass dieser Ausdruck hier nicht im stricten Sinne zu nehmen sei, sondern gemäss der phantastischen Topographie, eine durchaus vage Bedeutung hat.

Diese Bedeutung liesse sich aber vielleicht auf das Wort קֶדֶם überhaupt ausdehnen, in der Weise, dass dieses Wort nicht immer und nicht in allen Formen den Osten bezeichne, sondern auch zur Bezeichnung des Südens gebraucht werde. Zur Begründung dieser, allerdings paradox scheinenden Ansicht möge es gestattet sein, eine allgemeine Bemerkung vorauszuschicken.

*) Auf den besondern Wunsch des Herrn Verf., dem die Aufnahme seines Aufsatzes schon früher zugesichert worden war, wird hierdurch bezeugt, dass letzterer bereits im J. 1863 an die Redaction der Zeitschrift eingesandt worden ist.

Bei einer geographischen Bestimmung, bei welcher es darauf ankommt, sich zu „orientiren" — wie der bezeichnende Ausdruck heisst — muss natürlich Ein Wort auch immer Eine und dieselbe Bedeutung haben. Allein neben dieser geographischen, viertheiligen Darstellungsweise giebt es noch eine andere, ursprünglichere, mehr sinnlich-poetische, bei welcher die Zweitheilung vorherrschend ist und bei welcher zugleich das Gegensätzliche schroffer hervortritt. Es liegt in der menschlichen Vorstellungs- und Ausdrucksweise das Bestreben — wie das W. v. Humboldt in seiner Abhandlung über den Dualis darlegt — die Dinge in dualistischer Form aufzufassen, und zwar ist diese Zweitheilung entweder dichotomisch, mit Hervorhebung der Gegensätze, oder symmetrisch-parallel, mehr ein Gegenüberstellen als ein Entgegensetzen (welche beide Arten allerdings nicht immer streng geschieden werden können). Diese Ausdrucksweise findet besonders da statt, wo die Grösse und Erhabenheit eines Gegenstandes hervorgehoben werden soll. Um die Macht eines Königs auszudrücken, giebt man ihm den Titel eines Beherrschers zweier Welten, zweier Meere, eines Mächtigen zu Wasser und zu Lande (in England führt sogar der Chief-Rabbi den offiziellen Titel eines Land- und Seerabbiners), und selbst der, mit poetischen Ausdrücken eben nicht verschwenderische, Talmud gebraucht gerne die Redeweise „Alle Könige des Ostens und Westens" statt „Alle Könige der Erde". In den semitischen Sprachen zeigt sich die Vorliebe für diese dualistische Auffassung in den Ausdrücken البرّ والبحر[1]), العرب والعجم[2]) wie nicht minder in der Benennung ذو القرنين — wenn auch nicht in der ursprünglichen so doch in der dem Worte untergelegten Bedeutung[3]) — und scheint sogar in

1) Es gehört wohl auch hierher, dass wie in البرّ والبحر auch sonst der Gegensatz der Begriffe durch den Gleichklang der Wörter hervorgehoben, die Dichotomie also durch den Parallelismus verstärkt wird, wie in den arab. zweitheiligen sprüchwörtlichen Redensarten und den Volkssprüchwörtern (dem מְשַׁל הֶדְיוֹט, wie es der Talmud im Gegensatze zum ethischen Spruche nennt). Bei dem מִשְׁפָּט מִשְׂפָּח, צְדָקָה צְעָקָה des Jesaias (5, 7) erhält durch den äusseren Gleichklang der Contrast zugleich eine ironische Färbung. — Andererseits zeigt sich die Vorliebe für die paarweise Gruppirung in den Assimilationen Hârût Mârût, Nâkir Munkar, Hâbil Kâbil, Hârûn Kârûn, Ǵâlût Ṭâlût, und den Städten Ǵâbolkâ (im Osten) Ǵâbalsâ (im Westen. Ṭabari, Dubeux Uebers. c. 7. p. 32).

2) Bei Conde (Dominacion de los Arabes en Esp. II. c. 13) nennt Mohammed Ibn Abbad in seinem Briefe an Alfons VI. den Titel des Letzteren „Beherrscher zweier Nationen" eine eitle Anmassung; dass Alfons hierin eben nur die Araber nachgeahmt, zeigt sich in einem andern Titel desselben, grant vencedor (Marina, teoria de las Cortes T. III. p. 1), der eine Uebersetzung des in ähnlicher Weise gebrauchten [illegible] zu sein scheint.

3) Ztschr. VIII, 442 f. IX, 214; Hottinger, hist. or. p. 36; vgl. Surûri in Caspari Gr. arab. p. 291; Mirchond hist. of the early kings of Persia transl. by Shea p. 434.

dem mohammedanischen Halbmond (auch ein Dûlkarnein) ihren heraldisch-symbolischen Ausdruck gefunden zu haben. So auch ist unter allen Epitheten zur Verherrlichung Gottes keines vielleicht so bezeichnend wie das einfache لله المشرق والمغرب, und so wird „der Name Gottes gepriesen von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang" (Ps. 113, 3) „Nord und Süd — Er hat sie erschaffen (Ps. 89, 13), Ihm ist der Tag, Ihm auch die Nacht (Ps. 74, 16) Er bildet das Licht und schafft das Dunkel (Jes. 45, 7). Die Vorliebe für die paarweise Gruppirung zeigt sich ferner in dem arabischen Dual [1], in welche Form nicht nur diejenigen Dinge gebracht werwerden, die von Natur aus zusammengehören, sondern auch solche, die nur Einen Berührungspunkt gemeinschaftlich haben, und deren Zusammenfassung also auf blos subjectiver Vorstellung beruht; in gewissem Sinne aber ist die Dualform, in weiterer Ausdehnung, zugleich eine Eigenthümlichkeit der semitischen Darstellungsweise überhaupt. Die Genesis beginnt mit der Schöpfung des Himmels und der Erde [2]) — wie dieses denn auch ein stehendes Epitheton Gottes ist — Gott trennt und benennt Licht und Finsterniss, Land und Meer, es wird Abend, es wird Morgen; bei den Gestirnen werden die zwei grossen Lichter [3]) besonders hervorgehoben, und die ganze Schöpfung findet ihren Schlusspunkt in dem עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ (Gen. 8, 22) das zugleich ein Gegenüber und ein Entgegen ausdrückt [4]).

1) So wie die Volkssprache in der Regel die bedeutungsvollen Endungen vernachlässigt und statt derselben lieber besondere Wörter gebraucht, so ist es einer der Unterschiede zwischen Saadias und Arabs Erpen., dass wo Ersterer die Dualform bei Hauptwörtern hat, Letzterer (obschon auch das Vulgärarab. den Dual hat), die Umschreibung durch زوج vorzieht, ganz in der Weise wie das deutsche „ein Paar" den alten Dual verdrängt hat.

2) Die Wörter שָׁמַיִם (und die poetischen Synonyme מָרוֹם רוּם) und אֶרֶץ bilden, ihren Grundbegriffen nach, selbst einen dualistischen Gegensatz (v. Bohlen zu Gen. 1, 1. Gesen. thes. s. v. ארץ, Pococke misc. phil. p. 35), was in keiner der bekannteren Sprachen der Fall ist; ebenso, und gewissermassen parallel damit ist der Gegensatz zwischen Gott und Mensch in den Wörtern אֵל, שַׁדַּי und אָדָם (בֶּן אֲדָמָה, אֱנוֹשׁ) ausgedrückt.

3) القمران (Schultens Meidan. Provv. No. CIV) würde Sonne und Mond in Einem Worte ausdrücken.

4) Im Talmud (Chagiga 12) werden zehn, am ersten Tage geschaffene Dinge paarweise aufgezählt: Himmel und Erde, Tohu und Bohu, Wind und Wasser, Licht und Finsterniss, die Tag- und die Nachtmessung. Ganz gemäss dieser paarweisen Zusammenstellung heisst es im Midrasch (Bereschit R. Sect. 11 zu Gen. 2, 3) — und zwar mit eigenthümlichem Anklange an die philonische Ansicht, dass die Siebenzahl gleichsam ἀμήτωρ ἀειπαρθένος sei (leg. Alleg. 33, mund. opif. 17 ed. Col.) — der siebente Tag, der Sabbath sei, während von den übrigen Tagen je zwei zusammengehörten, allein übrig geblieben, und habe deshalb die Ecclesia Israel (כנסת ישר׳) als Lebensgefährtin (בן זוג) zugesellt bekommen. Dass nämlich Israel unter den Völkern allein sei, wird (Schemoth Rabba s. 15) sehr hübsch an die Buchstaben des Wortes דין in der

Ebenso wird bei der Neugestaltung der Erde das ganze Sein derselben in Gegensätzen ausgedrückt (Gen. 8, 22); so auch bewegt sich der Schöpfungshymnus des 104. Psalmes zumeist in contrastirenden Bildern, und wo die Schöpfung selbst den Schöpfer preist (Ps. 148), geschieht es gleichsam im Wechselgesang. Allerdings wird Letzteres durch den Versbau bedingt, allein eben dieser Parallelismus der Glieder, das Vorherrschen der Antithese — namentlich beim Maschal — zeigt nur in anderer Weise die Neigung zur dualistischen Auffassung. Und so wie der so häufig wiederkehrende Gegensatz zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen in den Sprachformen selbst seinen prägnanten Ausdruck gefunden (خلق, خالق), so ist es auch für diese Anschauungsweise characteristisch, dass unter den Gegensätzen auch der hervorgehoben wird, dass alles Geschaffene paarweise existirt [1]), während Gott einzig und allein ist (Sure 51, 49. 89, 2).

So darf man denn vielleicht auch annehmen, dass bei der Benennung der Weltgegenden ebenfalls das Zweitheilige und Gegensätzliche massgebend gewesen, nur dass hier aus der Dichotomie einerseits sich ein Parallelismus andrerseits ergiebt. Das was den Gegensatz zwischen Ost und West bildet, ist zugleich der Gegensatz zwischen Süd und Nord; wie sich Ost zu West verhält, so verhält sich Süd zu Nord; Ost und Süd sind Lichtseiten, West und Nord die dunklen Seiten; jenen wendet der Mensch sich zu, von diesen wendet er sich ab; und so bezeichnet קדם — wie قبل ursprünglich auch den Süden. Dieses lässt sich vielleicht auch daraus schliessen, dass da, wo es auf eine genaue örtliche Bestimmung ankömmt (wie Ex. 27, 13. Num. 2, 3. 3, 37. 34, 15. Jos. 19, 12. 13.) zur deutlicheren Fixirung noch das Wort מזרחה hinzugesetzt wird [2]); dass aber die Form קָדִים auch die Bedeutung

---

Stelle „Siehe, ein Volk das einsam wohnt" (Num. 23, 9) angeknüpft: So wie nämlich ה und נ allein übrig bleiben, wenn man in dem Alphabete אט בח die Zahlenwerthe א+ט, ב+ח, und dann die Zehner י+צ, כ+פ u. s. w. addirt, so ist auch Israel unter den Völkern alleinstehend. (Wenn übrigens diese Buchstaben diese Eigenschaften nicht hätten, so hätte die Haggada, wie an einer anderen Stelle (Moed Katon 28 a) wahrscheinlich auch hier הן mit ἕν verglichen, und daraus das Alleinsein Israels abgeleitet).

1) Dieses wird auch mehrfach im Talmud gesagt (z. B. B. Bathra 14 b); nur der berühmte Leviathan macht von dem allgemeinen Gesetze in gewisser Beziehung eine Ausnahme; dieser Ausnahmestellung ist es wohl auch zuzuschreiben, dass die Haggada das לְשַׂחֶק־בּוֹ (Ps. 104, 26) übersetzt „um mit ihm zu spielen" (Aboda zara 3 b). Andrerseits bietet das Alleinsein auch eine Parallele zwischen Gott und Israel, wie das u. a. auch Josephus (Antt. 4, 8, 5) sagt: *Θεὸς γὰρ εἷς, καὶ τὸ Ἑβραίων γένος ἕν.*

2) Dass beim Süden ebenfalls neben dem נֶגֶב zuweilen auch תֵּימָן steht (Ex. 27, 9. Ez. 47, 19. Zach. 14, 10) hat vielleicht eben so seinen Grund in der ursprünglich vagen Bedeutung von נגב. נגב und جنب (נגב) sind viel-

„Südwind" habe, ist schon oft angenommen worden (Gesen. Thes. s. v. Rosenmüller zu Ps. 78, 26. Gesen. zu Jes. 21, 1). Die ursprüngliche Vorstellung, dass die Lichtseite überhaupt die vordere Seite, das Gegenüber sei, zeigt sich besonders deutlich bei dem Worte قبل, aus welchem sich die Bedeutungen des Ostens und des Südens in den Formen قبول und قبلة geschieden haben. Denn dass قبلة in der Bedeutung „Süd" von قبلة in der Bedeutung Ḳiblah abzuleiten sei, ist schon desshalb nicht wahrscheinlich, weil alsdann der Gebrauch des Wortes — wie nach De Sacy (chrest. ar. II, 20. 2a ed.) قبلى und بحرى — sich nur auf die nördlich von Mekkah gelegenen Länder beschränken würde[1]; auch würde Saadias alsdann wohl nicht נגב mit قبلة übersetzen (wie Gen. 12, 9. 24, 62. 20, 1), da man bei einem Sprachforscher wie Saadias voraussetzen darf, dass ihm die ursprüngliche Bedeutung von قبلة bekannt, seine Kiblah aber nicht Mekkah war. Vielmehr scheint dem قبلة auch in der Bedeutung des Südens die Vorstellung zu Grunde zu liegen, dass die Lichtseite überhaupt, also auch der Süden, die vordere Seite sei. In ähnlicher Weise ist auch im Chinesischen der Süden die vordere, der Norden die hintere Seite (Schott in d. Abhandlungen d. Berl. Akad. 1855 p. 118, Reinaud in nouv. journ. asiat.

---

leicht Transponirung eines und desselben Wortes, dessen härtere Form כָּנָף (كنف) ist. جنوب als die Seite κατ' ἐξοχήν, die rechte Seite wurde Bezeichnung des Südens (Notices et extr. VIII, 144) und ebenso נגב. Die ursprüngliche Bedeutung „Seite" zeigt sich noch in den Ausdrücken נגב כנרות (Jos. 11, 2), נגב הכרתי, נגב יהודה u. a. (1 Sam. 30, 14. 27, 10). Auch dass נגב kein Correlat hat wie die anderen Benennungen (קדם אחור, דרום צפון, מזרח מערב ימין שמאל), ist vielleicht dieser ursprünglich allgemeineren Bedeutung des Wortes zuzuschreiben.

1) Bei Burckhardt (Arab. Proverbs No. 306) ist قبلي gleichbedeutend mit قبلة. Uebrigens erlangen allerdings dergleichen locale Benennungen oft eine allgemeine Geltung, wie יָם und nach Michaelis (Supplem. ad lex. p. 1560) auch נֶגֶב. Ebenso wird جوف, das sich ursprünglich nur auf die Nordseite Aegyptens bezog (Michaelis zu Abûlfedâ Descr. Aeg. p. 14 u. 16), auch als allgemeine Bezeichnung des Nordens dem قبلة entgegengesetzt (Quatremère in Not. et extr. XII, 471). Da übrigens mit جوف auch das Innere einer Moschee bezeichnet wird (the body of the Mosque — Gayangos hist. of the Moh. dyn. in Sp. I, 495), so liegt dem Gegensatze zu قبلة die eigentliche Bedeutung von جوف zu Grunde, indem es wie talmud. גוּף und wie جو und גו (Roediger zu Locman p. 7 u. 9) das Innere ausdrückt, wie es in diesem Sinne auch dem ظهر الكعبة entgegengesetzt wird (Pococke spec. hist. ar. p. 97 ed. White; Dieterich, Abhandlungen f. semit. Wortf. p. 228), und so wurde, wie Gayangos (I, 322 N. 43) meint, جوف die Bezeichnung für den Norden, genauer für den Nordwesten überhaupt.

1835 Juin p. 581), wie denn auch Klaproth (Lettre à Mr. de Humboldt sur l'invention de la boussole p. 37) damit das ar. قبلة vergleicht.

Ein ähnliches Vicariren der Wörter für Ost und Süd zeigt sich auch auf einem anderen Sprachgebiete. Das lat. Auster einerseits, Aurora *αὔριος*[1]), wohl auch Ost, Ostara andrerseits, und gleichsam in der Mitte *Εὖρος*, eig. Südostwind stammen alle, wie man gewöhnlich annimmt, von einer Sanscritwurzel ush = urere, lucere (Graff ahd. Spr. I, 498; Pott, etym. Forsch. I, 138, 269, 1. Ausg. Diefenbach Goth. W. B. I, 108; Aufrecht-Kuhn Ztschr. III, 252), in deren Bedeutung sich gewissermassen Ost und Süd getheilt haben, indem Auster etymologisch mit dem Worte für Ost identisch ist. (Grimm deutsche Mythol. p. 268, 3. Ausg. Aufrecht-Kuhn III, 170).

---

1) Derselben Wortfamilie scheint auch das talmud. אוריה (אוריא, אוריות) anzugehören, das (B. Bathra 25, a) in אויר יה, Luftraum Gottes, aufgelöst wird. Aruch (s. v. אספנא und s. v. אוריא) erklärt es für ein persisches Wort, das מערב bedeute (vielleicht اُوار Abend), was zu der Zerlegung in אויר יה besonders passen würde; Vullers (lex. pers. lat. s. v. خاور) führt übrigens auch ein Pehlewiwort אורוראן = Occidens an, während Raschi die Vergleichung mit „Orient" verzicht. (Auch bei Grimm Gesch. d. d. Spr. 449 wird Orient und Aurora zusammengestellt.) Der Bedeutung „West" entspricht übrigens die damit in Verbindung gebrachte Ansicht, dass die שכינה im Westen sei. Auch Tosaphot erklärt (B. Bathra l. c. Kidduschin 12b) אוריא mit מערב, und leitet die Benennungen קדם, אחור u. s. w. (in derselben Talmudstelle wird die Abendseite die Rückseite der Welt — אורפו של עולם — genannt) eben daher, dass die שכינה im Westen sei, denn alsdann sei ihr Angesicht dem Osten zugewandt — was einigermassen an die Erklärung erinnert, warum der römische Augur nach Süden geschaut, nicht obschon, sondern eben weil der Göttersitz im Norden war (Festus s. v. sinistrae aves; Niebuhr, röm. Gesch. II, 702, 3. Aufl.). Aber auch als semitisches Wort betrachtet lässt אוריא, wie Buxtorf bemerkt, beide Erklärungen zu; so bedeutet אורתא Abend, im Gegensatz zu נגהי das die Dämmerung bedeutet, wie aus der Stelle (Berachoth 59, b) באורתא דתלת נגהי ארבע erhellt, die dem ܒܪܡܫܐ ܕܝܢ ܒܫܒܬܐ ܕܢܓܗ ܚܕ ܒܫܒܐ (Matth. 28, 1; Ztschr. XII, 366) entspricht. Sogar das biblische אור wird von vielen jüd. Grammatikern als enantiosematisches Wort betrachtet (Pinsker, Lickute Kadmon. p. קכ; Pocock. Not. misc. phil. p. 29), woselbst die angeführte Uebersetzung des Judaeus quidam mit der von Saadias — Ewald u. Dukes Beitr. I, 71 — wenigstens in der Einen Stelle الليل يغشا على, übereinstimmt) und wird in diesem Sinne sogar epigrammatisch angewendet (Geiger, Dichtungen d. span. u. ital. Schule p. 24). — Eigenthümlich ist es immerhin, wie derselbe Grundbegriff in den Wörtern Aurora, αὔριος, uro, Eurus, Oriens, אור — wovon vielleicht אורים plaga lucis (Ges. Thes. s. v.) — اُور in der Bedeutung Eurus und اُوار pl. اور auster wiederkehrt. In gewisser Beziehung scheint es wahr zu sein, was R. v. L. (Gesch. d. Araber vor Moh. S. 41) sagt, die „räthselhafte Sylbe" (Ar, Er, Ir, Or, Ur) deute auf eine Ur-heimath und einen Ur-klang im Or-ient.

Für die gewöhnliche Annahme, dass קדם ausschliesslich den Osten bezeichne, und dass diese Benennung darin ihren Grund habe, dass der Mensch sein Angesicht der aufgehenden Sonne zuwende (Ges. Thes. s. v. קָדַם; Rosenmüller bibl. Alterthumsk. I, 136, 141) — wie auch Masʿûdi (Not. et extr. VIII, 144) die Benennung der Himmelsgegenden auf diese Weise erklärt — sprechen allerdings auch anderweitige Analogien[1]), allein es fehlt hierbei Ein wesentlicher Vergleichungspunkt, nämlich der, dass man sich der aufgehenden Sonne betend zuwende (As. res. VIII, 275; Berl. Jahrbb. für wissensch. Kritik 1840, Apr. No. 74, p. 589; Grimm Gesch. d. deutschen Spr. c. XL. p. 981), wie z. B. Abûlfedâ (hist. anteisl. ed. Fleischer p. 150) von Zoroaster sagt: وحمله زرادشت الى المشرق حيث مطلع الانوار, denn alsdann ist die Ostseite in der That die Ḳiblah, in der Bedeutung wie قبلة im Ḳorân vorkommt. So weit aber die Dokumente der hebräischen Sprache reichen, findet sich eine Bevorzugung des Ostens nur stellenweise als Nachahmung heidnischer Sitte, wie 2 Kön. 23, 11. Ez. 8, 16, und wie allerdings auch bei der Belomantie 2 Kön. 13, 17 das Fenster gen Osten geöffnet wird. Die sonstigen Spuren von der Bevorzugung einer Weltgegend in früherer Zeit, wie sie sich in den von Ewald (Alterthümer p. 46) angeführten Stellen kund geben, deuten alle auf eine Bevorzugung der Nordseite. Andrerseits zeigt sich ein absichtlicher Gegensatz gegen die heidnische Sitte — der zufolge man sich beim Gebete zumeist nach Osten wandte (Schol. zu Sophocles Oed. Col. 490 (477); Selden de Synedriis III, 16 p. 1888, Rosenmüller zu Ez. 8, 16. Chwolsohn Ssabier II, 60) — in der Thatsache, dass der Eingang zum jüdischen Tempel im Osten, und das דביר, das eben daher — von دبر — seinen Namen hatte[2]), im Westen war. Diesen Gegensatz hebt auch Maimonides hervor (Moreh Neb. III, 45, im Original bei Hottinger hist. or. p. 199), und so lässt auch die Mischnah (Sukkah 5, 4; bei Dachs p. 449) die Betenden mit Bezug auf Ez. 8, 16 sagen: Unsre Väter wandten dem Hechal den Rücken, das Angesicht der Sonne zu, unsre

1) In einer Schrift „A vindication of the authorized version of the English Bible by the Rev. S. C. Malan, Lond. 1856“ — deren Tendenz u. A. dahin geht, zu beweisen, dass das רוּחַ קָדִים (Ex. 14, 21) nicht mit Süd-, sondern mit Ostwind zu übersetzen sei — wird (p. 80) ein ähnlicher Sprachgebrauch im Koptischen, im Mongolischen und der Mandschusprache nachgewiesen. S. 124 macht der Verf. darauf aufmerksam, dass in der latein. Marginalübersetzung der Polyglotten das ريح قابول des R. Saad. Ben Gaon (sic) irrthümlich mit ventum australem übersetzt sei.

2) Wenn R. Tanchum Hieros. zu 1 Kön. 6, 5 (ed. Haarbrücker p. ל) das דביר mit محراب وهو حنية شبه قرانة مقببة erklärt, so dachte er dabei wahrscheinlich an das Mihrâb der Mosquée, wie auch Saadias (Ewald u. Dukes Beitr. 1, 27 u. 156) das דביר Ps. 28, 2 mit محراب übersetzt.

Augen aber sind auf ים gerichtet. Die Behauptung Apion's, dass die Israeliten beim Gebete das Angesicht nach Osten wandten (Joseph. c. Ap. II, 3) konnte sich, wenn sie überhaupt eine Begründung hatte, nur auf die nachexilische Sitte stützen, der zufolge man Jerusalem als Ḳiblah betrachtete (Berachoth 30. Selden de Synedr. III, 16 p. 1882) und selbst dann noch bestand theilweise die Scheu vor der Nachahmung des heidnischen Gebrauches, wie aus der bereits erwähnten Stelle (B. Bathra 25, a) ersichtlich ist, wo die Ansicht ausgesprochen wird, es sei kein Unterschied, nach welcher Seite hin man sich beim Gebete wende, nur nach Osten solle man das Gesicht nicht richten, weil dies Gebrauch der Götzendiener sei [1]).

Uebrigens liesse sich die Benennung קדם — selbst nach der Annahme, dass damit ausschliesslich der Osten bezeichnet werde — noch in anderer Weise motiviren. Wie bei vielen dieser Benennungen das Zeitliche und Räumliche zusammenfällt, so konnte auch bei קדם die zeitliche Beziehung das Ursprüngliche sein. Die Himmelsgegend, wo die Sonne zuerst sichtbar wird, wo sie zu Anfang des Tages steht, ward קדם genannt; קדם ist der Morgen (zeitlich und räumlich), אחור (von אחר säumen, zögern) ist der Abend [2]).

---

1) „Weil die Schüler der Götzendiener lehren, gen Osten gewendet zu beten", so erklärt Raschi das דמורי בה מיני des R. Scheschet, der damit seinen Gebrauch, sich nicht nach Osten zu richten, motivirt, ohne gerade eine allgemein gültige Regel aufzustellen. Nach der Bedeutung, die das Wort מינים zumeist im Talmud hat, könnte es übrigens sein, dass sich dieses דמורי בה מיני auf die christliche Sitte bezöge, beim Gebete sich nach Osten zu kehren (Origenes, homil. V. in Num.; Clemens Alex. Strom. VII, 7, p. 307. Selden de Diis Syr. II, 8, p. 326). R. Abbahu, von dem an derselben Stelle — im Gegensatze zur Ansicht des R. Scheschet, dass die Schechinah überall sei — die Meinung angeführt wird, dass die Schechinah im Westen sei, hatte mit eben diesen מינים vielfache Controversen (Steinschneider, Art. Jüd. Lit. p. 405 N. 11. Jew. Lit. p. 315. Sachs, Beiträge I, 109; Grätz, Gesch. d. Juden IV, 350).

2) Dem Worte „Abend" liegt auch in anderen Sprachen die Bedeutung des Späten, Langsamen zu Grunde (Grimm, deutsche Mythol. c. 23. S. 710); so dem neugriech. βράδυ; so ist von tardus span. tarde, von serus ital. sera, serenata, span. sereno, Nachtwächter (nocturnus urbis lustrator, wie es der Diction. der Akademie erklärt; im Gegensatze zum sereno heisst in Mexico der Gensdarm — der für die öffentliche Ruhe bei Tage wacht, also gewissermassen ein Nachtwächter des Tages ist — Diurno). Von der Anwendung der zeitlichen Bestimmung auf die räumliche ist das altfranzös. none (Diez W. B. p. 240) ein merkwürdiges Beispiel. None, die neunte Stunde (wovon auch Engl. noon, Holl. noen) wird nämlich auch im Sinne einer Weltgegend — Südwest, wie Diez vermuthet, genommen. Auch dem altfranz. Ponant für West liegt, ausser dem Gegensatze zu Levant die Bedeutung „nach" (wie lat. pone, post) zu Grunde (Fr. Michel, études de philol. comp. p. 337). Ebenso wird قبله von Hâgi Chalfa in der Bedeutung „Süd" gebraucht (Hammer-Purgstall, Encyclop. Uebersicht p. 347), und wenn die ehemalige Benennung der beiden Pole des Magnets wirklich aus dem Arabischen stammt (Kosmos II, 294

Oder auch man identifizirte die Welt mit dem Menschen, und dann war die Sonnenseite das Angesicht, die Vorderseite und die entgegengesetzte der Rücken, wie sich dieselbe Uebertragung auch bei den Aegyptern findet[1]). (Plut. d. Iside 32. Grimm Gesch. d. d. Spr. 985 N.)

Zu dem Letzteren würde nun allerdings die Bezeichnung des Südens als der rechten, des Nordens als der linken Seite nicht stimmen, allein diese Bezeichnung, welche man gewöhnlich als secundär betrachtet und von קדם und אחור ableitet, ist vielleicht selbst eine ursprüngliche, von derselben dualistischen Anschauung ausgehende; „Rechts" und „Links" wären alsdann parallel und congruent zu „Vorn" und „Hinten", gleichsam eine Uebersetzung dieser Vorstellung, und Licht und Dunkel, vordere und hintere, rechte und linke Seite würden dann immer denselben Gegensatz ausdrücken, denselben Inhalt in anderer Form wiedergeben.

So z. B. wird auch in den Hieroglyphen rechts durch aufgehendes Licht (Ost), links durch das Bild für West gemalt (Dietrich, Abhdlg. f. semit. Wortf. p. 232). Bei Homer, der den Westen auch *μετόπισθε* nennt (Od. 13, 240), wird in der berühmten Stelle Il. XII, 239 die Lichtseite die rechte Seite genannt.

Εἴτ' ἐπὶ δεξί' ἴωσι πρὸς Ἠῶ τ' Ἠέλιόν τε
Εἴτ' ἐπ' ἀριστερὰ τοίγε ποτὶ ζόφον ἠερόεντα[2]).

Andres, dell'origine d'ogni lett. T. II. c. 10 p. 89 ed. 1808), so ist قبلة in der Bedeutung „Süd" sogar ein terminus technicus geworden.

1) In der von Gesenius (Thes. s. v. אחור) angeführten Stelle Kimchi's לפי שהפנים הם המזרח והאחור המערב u. s. w. scheinen diese beiden Auffassungen nicht strenge geschieden zu sein. Im Commentar des Bechaji zu Deut. 45, 27 werden verschiedene Erklärungen der Benennungen ימין, קדם u. s. w. gegeben. Eine derselben scheint das Zeitmoment als massgebend zu betrachten: וקדם כי מאתו רוח קדם לזרוח; die Benennung des Ostens mit פנים wird daher abgeleitet, dass dem Midrasch zufolge Adam mit dem Gesichte nach Osten erschaffen wurde, was vielleicht nur eine bildlich-hagadische Form für die gewöhnliche Erklärungsweise ist; letztere kommt übrigens in derselben Stelle bei Erklärung von ימין vor: וימין כל שם ימינו של אדם הפונה למזרח.

2) Das homerische ζόφος wird von Strabo (I p. 34, X p. 455) auf den Norden bezogen; derselben Ansicht ist Voss (Mythol. Briefe II, 88, 2. Ausg. Völcker, homer. Geogr. u. Völkerk. p. 42). Von Gesenius wird unter צפון (im Handwörterb.) das homerische ποτὶ ζόφον angeführt, und Herzfeld (Gesch. d. Volkes Isr. 2. Abth. II, 338) vergleicht damit, wenn auch zunächst als mythische Benennung, das צפון Job 26, 7 (auch Hiob 14, 13 wird שאול mit dem Zw. צפן in Verbindung gebracht). Nimmt man noch dazu, dass Homer nur eine Zweitheilung der Erde in eine helle und dunkle Seite kennt (Völcker a. a. O.), so liegt die Vermuthung nahe, dass ζόφος (das im Griechischen keine eigentliche Wurzel hat) — wie Ἔρεβος von ערב — von צפון abzuleiten sei, und zwar in dem Sinne, dass beide die dunkle Seite überhaupt, den Westen sowohl als den Norden bezeichneten. Dass צפון in der dichterischen

und selbst Aristoteles identifizirt Rechts und Links, Vorn und Hinten, Oben und Unten, insofern als er die drei Ersteren als die vorzüglicheren ansieht (Zeller Philos. d. Griechen, 2. Ausg. II, 2 p. 350, 407, 427, 436; Lipsius elector. l. II c. 2. p. 300). Eine ganz ähnliche Substituirung der Begriffe Vorn und Rechts, Links und Hinten scheint zu Grunde zu liegen, wenn im Korân diejenigen, welchen das Buch hinter ihren Rücken gegeben wird (Sur. 84, 10), an einer andern Stelle (Sur. 56, 9. 40) أصحاب المشأمة und أصحاب الشمال genannt werden, im Gegensatze zu den أصحاب الميمنة und اليمين (56, 8. 26), denen das Buch in die rechte Hand gegeben wird. An die Vorstellung von „Rechts" knüpft sich die der Priorität, an die von „Links" die der Inferiorität, was hintangesetzt wird kommt auf die linke Seite und umgekehrt (Gen. 48, 13; Rosenmüller zu Ps. 110, 1. Matth. 25, 32. Gesen. zu Jes. 38, 17). Trotz der berühmten Bittschrift Franklins für die Gleichstellung der linken Hand mit der rechten, wird erstere und Alles was mit ihr zusammenhängt doch immer stiefkindlich behandelt und danach benannt [1]). Das griech. δεξιός ist gleichbedeutend mit

---

Sprache diese allgemeinere Bedeutung habe, lässt sich auch aus den von Gesenius (Thes. s. v. אור, zu Jes. 24, 15. I p 768) angeführten Stellen schliessen, in welchen צפון dem ים und מזרח entgegengesetzt wird. Nimmt man an, dass der Dichter mehr die Urbedeutung von צפן vor Augen gehabt, so werden (Jes. 49, 12. Ps. 107, 3) צפון und ים als die beiden dunklen Seiten in Parallele gesetzt, während Amos 8, 12 צפון in seiner allgemeineren Bedeutung dem מזרח entgegengestellt wird. Dass die Griechen ζόφος von den Semiten entlehnt, darf man um so eher annehmen, als derartige Wörter leicht — zunächst durch Seefahrer — aus einer Sprache in die andere übergehen. So finden sich die germanischen Benennungen der Himmelsgegenden in den romanischen Sprachen wieder; so stammt von شرقي (die heutigen Araber nennen auch den Südwind Scharkiyeh — Robinson bibl. res. I, 305 ed. 1841) Sirocco portug. Xaroco, span. Siroco und Xaloque (Diez W. B. p. 310), von letzterem Xaloque ist wiederum das neuarabische شلوك oder شلوق Südostwind (German. de Silesia Fabr. p. 1048; Cañes Gramm. ar. esp. p. 249; Berggren Guide des Voy. 716. 729) entstanden, so wie wahrscheinlich aus it. Libeccio (Lips) das Wort لباج Auster (Dombay p. 53). El. Levita führt (im Meturgeman) s. v. גרב ein italiänisches גארבין an; ohne Zweifel meint er damit Garbino, frz. Garbin, der Südwestwind auf dem Mittelländischen Meere, welches Wort aber nicht von גרביה, ܓܪܒܝܐ, sondern von غربي stammt. (Auch Jellinek verwechselt diese beiden, wenn er — Sephat Chachamim p. 27 — chal. גרביתא mit arab. غربي (גרבי מבוא השמש) statt mit جربيآء (Mas'ûdî Not. et extraits VIII, 146 hat die Form جربي) zusammenstellt).

1) Das engl. left hand ist in dieser Beziehung sehr bezeichnend. Wie Horne Tooke (Diversions of Purley ed. Taylor p. 307) meint, ist left das Particip. pass. von to leave, und bedeutet also die Hand, die man ruhen

glücklich, und bei jeder feierlichen Handlung geschah die Bewegung nach der rechten Seite hin (Völcker l. l. Heyne zu Il. I, 597), weil diese glückbedeutend, wie die linke von ungünstiger Vorbedeutung war[1]). Dieselbe Vorstellung liegt auch den Wörtern سانح und بارح zu Grunde[2]) (Bochart hieroz. I p. 19; Pocock spec. hist. Ar.

---

lässt, die allein gelassen wird. Als Beweis für diese Erklärung wird eine Stelle aus Spenser's Faerie queene angeführt, in welcher von einem Riesen erzählt wird, der, nachdem ihm der linke Arm abgehauen worden, in one alone left hand, in der übriggebliebenen (hier rechten) Hand die Kräfte zweier Hände vereint. Auch sinister wird — allerdings in einem andren Sinne — von Plutarch (quaest. Rom. c. 78) und Festus (s. v. sinistrae aves) von sinere abgeleitet.

1) Ebenso heisst es im Talmud, dass bei einer gottesdienstlichen Handlung die Wendung (פינות) rechtshin geschehen müsse; auch hat der Talmud den Ausdruck מיימין für „vorzüglich" (Sotah 34; Jomah 10; Horajoth 12). Welche Vorstellung man mit der linken Seite verknüpfte, zeigt sich u. A. an dem Namen des Dämons סמאל — „der Linke" — wie Herzfeld (l. l. 282 u. 298) übersetzt — und dessen Identität mit Schemâl Chwolsohn (Ssab. II, 220) für sehr wahrscheinlich hält. Movers (Phoen. I, 224) hingegen stellt סמאל mit سم und سموم zusammen, und diese Erklärung hat in der That mehr innere Wahrscheinlichkeit. Die meisten Engelnamen endigen auf אל, auch die Namen der gefallenen Engel, wie die in Gesen. Thes. s. v. עזאזל neben Sammael genannten Azazel, Azaël, Machazael und die Zusammensetzung mit סם, ܣܡܐ, سم passt um so mehr, als Sammael — wie aus den bei Buxtorf s. v. angeführten Stellen erhellt — zunächst der Todesengel ist. An einigen Stellen (Wagenseil, Sotah p. 194. 198. Pirke d. R. Eliezer c. 27. Bartolocci I, 317) wird er allerdings als Satan dem Gabriel (oder Michael) entgegengestellt, Satan selbst aber wird mit dem Todesengel identificirt (Maimon. Moreh Neb. 3, 22). Eine ähnliche Vorstellung liegt wohl auch der Stelle zu Grunde: والجان خلقناه ..... من نار السموم (Sur. 15, 27). Ein eigenthümliches Zusammentreffen ist es, dass die Türken den Samûm Sâmiel nennen (Fundgr. d. Or. VI, 395), welche Benennung, wie Berggren (p. 794) sagt, aus einer Corruption von Schamieh, vent de Syrie (شأم) entstanden ist.

2) Wie bei anderen Völkern (Friedreich, Symbolik und Mythologie der Natur p. 523; Chwolsohn, Ssab. II, 140) galt auch bei den Arabern (den בְּנֵי קֶדֶם) besonders der Rabe als ominöser Vogel, wie aus den bei Aruch (s. v. סייר) und Bochart angeführten Stellen hervorgeht; in den dort angeführten Midraschstellen (M. Kohelet z. 7 u. 10) wird das עוֹף הַשָּׁמַיִם (Eccles. 10, 20) auf den Raben bezogen. Die Vorstellung, welche der von Grimm (Gesch. d. d. Spr. p. 985) aus dem Cid angeführten Stelle:

a la exida de Bivar ovieron la corneja diestra
e entrando a Burgos ovieron la siniestra

zu Grunde liegt, ist also vielleicht auch — wie noch manches Andere im Cid, und wie die Benennung Cid selbst, oder vielmehr „mio Cid" (سيدى), wie er fast durchgängig genannt wird — arabischen Ursprungs. Dass alle derartige Vorstellungen auch nach Einführung des Islâm noch gangbar waren, ist schon deshalb wahrscheinlich, weil es im Wesen superstitiöser Gebräuche liegt, dass sie insofern wirklich superstites sind, als sie die religiösen Anschauungen, mit denen sie ursprünglich zusammenhingen, lange noch überleben.

p. 313 ed. White, Dietrich a. a. O. S. 235), so wie den von יָמִין, يمن [1]) und شأم gebildeten Wörtern, zu welchen letzteren auch das neuarab. ميشوم (Fleischer de gloss. Habicht. I, 47) gehört [2]). Wie Rechts und Vorn, Links und Hinten als adäquate Begriffe aufgefasst werden, zeigt sich auch in einer Stelle des Festus (s. v. posticum ostium p. 220 ed. Müller): . . . et dexteram anticam, sinistram posticum dicimus. Sic et ea coeli pars quae sole illustratur ad meridiem, antica nominatur, quae ad septentrionem postica. Letzterer Satz steht — wie C. O. Müller z. St. bemerkt — in Zusammenhang mit der Stelle des Varro (VII, 7. p. 118 ed. Müller; Festus p. 339), wo, in Bezug auf das Templum des Augurs der nach Süden schaute, letzterer die Vorderseite und dem entsprechend der Osten die linke Seite genannt wird. So ist denn aus der Synonymität und Wahlverwandtschaft zwischen Ost und Süd, indem beide so zu sagen die Rollen tauschen, das Schwankende der römischen Anschauungen und Bezeichnungen — zugleich im Gegensatze zu dem consequenteren griechischen Sprachgebrauch — entstanden, und das was Arnobius (advers. Gent. 4, 5) in Bezug auf die Dii laevi et laevae [3]) sagt, dass diese Eintheilung in rechts und links eine subjektive, wandelbare sei, findet innerhalb der römischen Anschauungsweise seine thatsächliche Bestätigung. Nach der Angabe des Livius (Grimm a. a. O. 982; Niebuhr röm. Gesch. II, 701, 3. Ausg.) schaute der Augur bei einer Inauguration nach Osten. Dann war von den beiden Lichtseiten die eine, der Osten, die vordere, die andere, der Süden, die rechte Seite, wie auch Gesenius (Thes. s. v. אחור) auf diese Analogie mit den semitischen Benennungen hinweist. Nach dem anderen von Varro angeführten Brauche

---

1) Gemäss dieser doppelten Bedeutung von يمن wird auch Jemen, das Land zur Rechten, wie Dekhan (Lassen, Ind. Alterthumsk. I, 78 N.) im Sinne von „glücklich“ erklärt (Gol. ad Alfergân p. 83. Rommel Abulfed. Arab. p. 20; Rosenmüller Anal. arab. III, 17; Johannsen hist. Jem. p. 20), und so ist wohl auch die Benennung Arabia *felix*, *εὐδαίμων* entstanden. Nach der Stelle bei Ritter (Erdk. XII, 229) wäre Ar. felix der ältere Name.

2) In diesem Sinne ist vielleicht die Stelle (Ez. 21, 27): בִּימִינוֹ הָיָה הַקֶּסֶם יְרוּשָׁלַםִ zu übersetzen: Zu seiner Rechten — glückverheissend — war das Omen — Jerusalem! Nimmt man ימינו im Sinne von „Hand“, so ist dieser Satz, mitten in der drastischen Lebendigkeit des Verses, ziemlich matt; wird aber בימינו als gleichbedeutend mit לימינו aufgefasst, so bildet er den Schlusspunkt der gespannten Erwartung, die sich in den vorhergehenden kurzen Sätzen ausspricht. „Jerusalem!“ ist gleichsam der Ausruf des Augurs, die Lösung der Spannung und das Losungswort zur That, die in den gleich darauf folgenden Sätzen ihren Ausdruck findet, und בימינו ה׳ הק׳ bildet so den Uebergang von Vs. 26 zu Vs. 27.

3) An einer anderen Stelle (adv. g. III, 26), wo Arnobius von der Dea Laverna, Bellona und anderen dunklen Mächten spricht, gebraucht er den Ausdruck Numina laeva. In diesem ohne Zweifel nicht römischen Sprachgebrauche hat laevus die ursprüngliche Bedeutung „unheilvoll, finster“.

blickte der Augur nach Süden (der zu Inaugurirende schaute übrigens auch bei Livius nach Süden), und der geehrte Osten war zur Linken. Es sind also, wie Hartung (Religion d. Römer I, 118) sagt, der Osten und der Süden, von denen der eine Licht, der andere Wärme spendet, die zwei geehrtesten Weltgegenden. Dadurch aber dass der Süden die vordere Seite ward und der Augur dem entsprechend die übrigen Weltgegenden feierlich benannte, entstand ein Widerspruch mit der gewöhnlichen Vorstellung, die Rechts, Vorn und Licht als verwandte Begriffe ansieht, und zugleich ein Schwanken in den mit dexter und sinister verbundenen Vorstellungen. Während im Sprachgebrauche dexter durchaus die Bedeutung von δεξιός, „günstig, glücklich" beibehielt, während die Adoratio der Götter nach der rechten Seite hin geschah (Plaut. Curculio I, 1, 70), heisst sinister bald „glücklich", bald „ungünstig, unglücklich." Der Osten, die glückverheissende Lichtseite, war durch die Auguren die linke Seite geworden; die mit „Links" sich verknüpfenden Vorstellungen treten in den Hintergrund vor denen, die man mit „Licht" verbindet: die linke Seite hatte gleichsam die Weihe erhalten, und darum waren Naturerscheinungen, wie Blitze, auf der linken Seite ein günstiges Zeichen, während bei dem persönlichen Omen, wie Niesen und Ohrenklingen (Erkl. zu Plin. H. N. 28, 5; Pauly Realencyclop. s. v. Divinatio p. 1137), bei welchen die körperliche Bestimmung näher lag, die rechte Seite in der That die r e c h t e Seite ist, und ihr altes Recht behauptet, die glückverheissende zu sein. Und so nennt Festus an Einer Stelle (p. 74 ed. Müller) dextra auspicia, prospera, an einer andren (p. 339 s. v. sinistr. av.) sagt er, durch das Schauen der Auguren nach Süden sei es wahrscheinlich entstanden, ut sinistra meliora auspicia quam dextra esse existimentur [1]. Durch die Kunstsprache der Auguren wurde also Ost und linke Seite identisch, und so ist z. B. bei Horaz in der Stelle (Od. 3, 27, 10)

„Oscinem corvum prece suscitabo Solis ab ortu"

unter Letzterem wohl die linke Seite gemeint. Plinius versteht unter laeva pars, laevum latus den Osten; so in der Stelle H. N. II, 8 (6) von den Planeten: contrarium mundo agere cursum, i. e. laevum, II, 47 (48) von den Winden: a laevo latere in dextrum ut sol ambiunt; auch in der von Grimm (p. 982) angeführten Stelle (28, 2) von der Adoratio: quod in laevum fecisse Galliae religiosius credunt, scheint laevum nicht den Norden sondern entweder

---

1) Der durch die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dexter und sinister entstehende Widerspruch zeigt sich — vielleicht absichtlich — in der Stelle des Catull (45, 8. 17): Amor, sinistra ut ante, dextram sternuit approbationem. In den romanischen Sprachen hat sich übrigens sinistro in der Bedeutung „ungünstig, unheilvoll" erhalten, und eben so dient die rechte Seite zur Bezeichnung des Südens, wie bei Dante (Purg. I, 22): Io mi volsi a man destra, e posi mente All' altro polo.

den Osten oder die linke Seite des Körpers (im Gegensatze zu totum corpum circumagimus) zu bezeichnen [1].

Während so bei den Römern, wahrscheinlich durch die Abwechslung latinischen, sabinischen und etruskischen Gebrauches (Pauly 1176), sich der jedesmalige Standpunkt veränderte, und Rechts und Links gleichsam die Plätze wechselten, wie sich denn dieses Schwanken fast als Oxymoron in der Stelle (Cic. de Div. 2, 39; Grimm p. 983) kund giebt: quamquam haud ignoro, quae bona sint sinistra nos dicere, etiam si dextra sint; während es wahrscheinlich auch diesem Wechsel zuzuschreiben ist, dass z. B. der Rabe zur Rechten dasselbe bedeutet was die Krähe zur Linken — verbinden sich bei den Griechen mit Rechts und Links immer dieselben Vorstellungen, und selbst in den Benennungen *ἀριστερός* und *εὐώνυμος* zeigt sich diese Anschauung um so deutlicher, als beide Ausdrücke Euphemismen zu sein scheinen. Bei den Griechen stimmt aber noch die wissenschaftliche Anschauung mit der poetisch-volksthümlichen überein, indem auch Aristoteles (de Coelo II, 2) [2] den Osten die rechte Seite nennt, weil dort der Anfang der Bewegung sei, eine Ansicht, die auch (Plut. de plac. phil. II, 10; Stobaeus [3] ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) dem Plato und Pythagoras zugeschrieben wird. Letztere Ansicht scheint auch der Stelle des Plinius — II, 54 (55) — zu Grunde zu liegen, wo er von den Blitzen sagt: Laeva prospera existimantur, quoniam laeva parte mundi ortus est. Unter dem Mundi ortus ist vielleicht — namentlich nach der Erklärung, die Plinius (II, 1) von Mundus giebt — nicht der Sonnenanfang, sondern, wie bei Aristoteles, Plato und Pythagoras, *ἀρχὴ τῆς κινήσεως* zu verstehen: den Osten nennt aber Plinius wie immer laeva pars.

Der Osten war also bei den Griechen die rechte Seite, eben **weil** er die Lichtseite ist, und dass die Anzeichen zur rechten Hand als heilweissagend betrachtet wurden, bedarf eigentlich keiner Begründung, da sich mit der Vorstellung von „Rechts" die von „Glück" verbindet, wie dasselbe sich bei den Semiten kund gibt. Bei der Annahme, dass diese Anschauung eine secundäre sei und sich daraus ergebe, dass der Vogelschauer das Angesicht dem

---

1) Von denselben Celten heisst es bei Athenaeus (Deipnos. IV. p. 152, II, 93 ed. Schweigh.): *καὶ τοὺς θεοὺς προσκυνοῦσιν ἐπὶ τὰ δεξιὰ στρεφόμενοι*. Hier ist also auch unter *δεξιά* die rechte Seite des Körpers gemeint; wenn man *δεξιά* im Sinne von „Ost" nehmen dürfte, so würde diese Stelle mit der des Plinius übereinstimmen.

2) Dass Aristoteles auch auf den Volksglauben Rücksicht nimmt, lässt sich vielleicht daraus schliessen, dass er in demselben Cap. — da wo er von dem Unterschied der subjektiven und objektiven Benennung durch rechts und links spricht — auch die *μάντεις* erwähnt.

3) Bei Stobaeus (eclog. 1 p. 358 ed. Heeren) wird auch die Ansicht des Empedocles mitgetheilt, wonach der Süden die rechte, der Norden die linke Seite ist.

Norden als dem Göttersitze zugewendet [1]), müsste jedenfalls der Norden irgendwie als Gegenüber, als Vorderseite vorkommen, was aber durchaus nicht der Fall zu sein scheint [2]). Die Bezeichnungen für rechts und links sind selbständige, unabhängige, und ebenso wenig ist daraus umgekehrt zu schliessen, dass die Nordseite als Vorderseise gegolten habe. Bei einer geographischen Bestimmung könnte eher noch dieses viertheilige, wechselseitige Beziehen statt finden, und so könnte die Meinung Röth's (Gesch. uns. abendl. Philos. II. 793): „Aus der beim nächtlichen Steuern massgebenden Richtung des Angesichtes gegen Norden zum Himmelspol ... erklärt sich die Eintheilung des Himmels in eine rechte, östliche, und linke, westliche Hälfte" wenigstens als Unterstützung der anderweitigen Auffassungsweise ihre Geltung haben.

Die meisten dieser Benennungen gehen von einer dualistischen Auffassung aus und so kann der Osten im Gegensatze zum Westen ebenso die rechte Seite genannt werden, wie — im Gegensatze zum Norden — der Süden auch die vordere Seite heissen kann; die rechte Seite ist die vordere Seite, und so ist auch das von Grimm (S. 987) angeführte alts. forthora, vorthere = dextera vielleicht **nicht** als Gegensatz zu dem bairischen Vornen für Süd und Hinten für Nord (p. 985) zu betrachten; es liegt vielmehr derselbe dualistische Gegensatz Beiden zu Grunde.

Bei den Römern traten nun allerdings, durch die Determinatio der Auguren, die vier Weltgegenden und ihre Benennungen in gegenseitige Relation, aber auch hier tritt wenigstens **das** klar hervor, dass man die Lichtseite überhaupt, sei es Ost oder Süd, als Gegenüber, als die vordere Seite ansah. Wie die Pflanze zum

---

1) Am wenigsten statthaft scheint dieses bei der Stelle des Homer (Il. 12, 239) zu sein, da bei Homer Nord und Süd nur als Boreas und Notus vorkommen.

2) Die Identität von „vor" und „gegenüber" zeigt sich auch in den Wörtern قبل, מול — verstümmelt aus מואל, wie Ewald Kr. Gr. S. 612 § 331 annimmt — in נגד, נגיד und نجد, wenn nach Michaelis (Suppl. p. 1593) auch نجد, Hochland, so genannt wird, quod oculis eminus exposita sunt, wonach sich also der Name der Provinz نجد mit הר הקדם (Ges. Thes. s. v. קדם) noch anderweitig berührt; ebenso ist lat. ante, in der älteren Form anti, identisch mit *ἀντί* (Bopp, Gloss. 6a, 12a). Wie aber diese Begriffe wiederum mit „recht" zusammenhängen, zeigt sich in נכח, das nach Ewald (a. a. O.) dem Ursprunge nach „recht, gerade" bedeutet; so scheint auch das נגידים Prov. 8, 6 gleichbedeutend mit dem darauf folgenden מישרים, נכחים (vs. 10) zu sein (Michaelis l. c.). Die Vorstellung der Lichtseite als dem Angesichte gegenüber seiend, dürfte vielleicht auch einem Sprachgebrauche zu Grunde liegen, den W. v. Humboldt (am Schlusse seiner Abhandlung „Ueber die Verwandtschaft der Ortsadverbien mit dem Pronomen") von den Neuseeländern anführt: ... „E mâra ... heisst also wörtlich: o gegenüber. Zugleich aber ... heisst mâra ein offener, der Sonne ausgesetzter Platz und ist dasselbe Wort mit Mârama hell, erleuchtet, Licht."

Lichte emporstrebt, so wendet sich der Mensch der Sonne zu; die Lichtseite ist seine Ḳiblah — der schimmernde Orient, wie der sonnige Süden. Ihren poetischen Ausdruck findet aber diese Anschauung in der schönen Stelle in Goethe's römischen Elegien:

. . . „Als mich ein graulicher Tag hinten im Norden umfing,
Und ich über mein Ich, des unbefriedigten Geistes
Düstere Wege zu späh'n, still in Betrachtung versank."

Zusätze.

Ein Aufsatz „Direzioni rituali etc." im zweiten Hefte der von Hrn. Prof. Ascoli herausgegebenen Studj orientali e linguistici (1855 p. 234 ff.) weist nach, wie bei verschiedenen Völkern die eine oder die andere der Weltgegenden, in Bezug auf Gebet, Omina, Todtenbestattung u. s. w., einen Vorrang vor den übrigen hatte. Ohne das dort Gesagte, zum Theil auch Bekannte, hier wiederholen zu wollen, erlaube ich mir für diejenigen, welche jenen Aufsatz oder vielleicht den obigen gelesen, eine kleine Nachlese zu halten.

Die Vorstellung, die man von der einen oder anderen Weltgegend hatte (denn das Meiste gehört der Vergangenheit an), ist, wie es scheint, oft durch speciell geographische Verhältnisse bedingt; nach dem zunächst nördlich gelegenen Lande z. B. bildet sich die Vorstellung vom Norden überhaupt. Abgesehen von diesen Modificationen ergiebt sich im Allgemeinen ohngefähr Folgendes: Der Osten gilt zumeist als Ḳiblah, zugleich auch als glückbringende Seite; letztere Eigenschaft theilt der Süden mit ihm, der im Range auf ihn folgt (Manu 3, 87. W. v. Humboldt Kawispr. 1, 131). Den Gegensatz zum Osten bildet der Westen; ist der Osten der Ursprung des Lebens, so ist der Westen das Land des Todes[1] (Max Müller Science of language II. Ser. amer. Ausg. p. 534. 535. Duncker Gesch. d. Altth. II, 335). Der Norden kommt vielfach als heilige, selten oder nie aber als heilbringende Seite vor; er hat vorherrschend den Charakter des Furchtbaren und Erhabenen. Glück-

---

1) Die amerikanische Zeitschrift Atlantic monthly machte vor einiger Zeit in einem kurzen Aufsatze: „The custom of burial with the head towards the East" auf die Stelle in Shakespeare's Cymbeline (Act IV. Sc. 2) aufmerksam, wo gesagt wird, Imogen solle mit dem Kopfe (nicht mit dem Gesichte, wie Schlegel übersetzt) gen Osten begraben werden, und meinte, dieser Passus solle auf die vorchristliche Zeit der Handlung hinweisen. In einem anderen Blatte, The Nation, wurde gelegentlich einer Besprechung dieses Artikels nach guten Quellen berichtet, dass die „Rice-Nigger" — wie die Neger in Südcarolina und anderen Reisgegenden sich selbst nennen — behaupten, die Hölle sei im Westen, und dass es nicht gut sei, die Sonne bei ihrem Untergange anzusehen; dass in ähnlicher Weise bei den alten Angelsachsen der Glaube geherrscht, die Sonne sei beim Untergehen desswegen roth, weil sie alsdann in das Reich der Todten hinabschaue.

bringend ist der Norden vielleicht nur in so fern, als dort Kuvera, der Gott des Reichthums, thront[1]) (Schlegel, Sprache und Weisheit der Inder p. 193. Bohlen, das alte Indien I, 241). Eine ähnliche Vorstellung scheint auch der Stelle מִצָּפוֹן זָהָב יֶאֱתֶה (Job 37, 22) zu Grunde zu liegen. Im Gegensatze zur Milde des Südens (Vs. 17.) und parallel zu den Erscheinungen, wo aus der Finsterniss das Licht hervorbricht (Vs. 11. 21), wird hier gesagt, aus dem dunklen Norden kommt das leuchtende Gold, Glanz umgiebt den furchtbaren Gott.

Eigenthümlich sind auch die Ansichten, die in Bezug auf den Norden und zum Theil an Job anknüpfend in den späteren jüdischen Schriften vorkommen.

Der Talmud (B. Bathra 25a) bezieht dieses צפון auf den Nordwind, der das Gold werthlos (flüssig) mache; insofern als er — nach Raschi's Erklärung — durch seinen schädlichen Einfluss die Lebensmittel im Preise steigen, das Gold fallen macht (in Circulation bringt?). Wer reich werden will, heisst es ferner, soll sich beim Gebet nach Norden wenden. Zugleich als Erklärung des in demselben Cap. (Job 37, 9) vorkommenden מְזָרִים wird gesagt, die Welt gleiche einer Exedra[2]) (עולם כאכסדרה הוא דומה), d. h. sie ist nur auf drei Seiten begränzt, auf der vierten, der nördlichen offen und unbegränzt (ומצפון אינו מסובב heisst es im Aruch s. v. אכסדרה). Letztere Ansicht findet sich besonders ausführlich in den Pirke d. R. Elieser (Cap. 3. Eine Variante, mit Bezug auf Job 26, 7 in Jalkut zu Jerem. 1, 14. § 263): „Die nördliche Ecke (רוח פנת הצפון) hat Gott erschaffen, aber nicht vollendet; er sagte, Jeder der sich für einen Gott ausgiebt, komme und vollende diese Seite . . . . , dort auch, im Norden, ist der Aufenthalt der Kobolde, der Erdbeben, der Geister (Winde?) der Schedim, der Donner und Blitze (ושם הוא מדור למזיקים ולזועות לרוחות ולשדים לברקים ולרעמים). Von dort her kommt alles Böse, wie es heisst (Jer. 1, 14) מצפון תפתח הרעה". Dass der Norden — die grimme Ecke, wie er bei Grimm Rechtsalterth. IV. 84 genannt wird — nicht ausgebaut sei, erinnert an die von Grimm (Gesch. d. deutsch. Sprache 982 N.) angeführten Ausdrücke a mila ora,

1) In der Mährchensammlung des Somadeva (Brockhaus Uebers. p. 84) heisst es in einer Stelle, in welcher die Weltgegenden theils nach allgemein kosmischen, theils nach geographischen und historischen Verhältnissen classificirt werden: Der Norden ist zwar reich, aber beschmutzt durch Berührung mit Barbaren; der Westen wird nicht verehrt, weil er die Ursache ist, dass Sonne und Sterne untergehen; der Süden ist verflucht, denn dort hausen die Râkshasas und herrscht der Todesgott. Von Osten aber geht die Sonne auf, über den Osten herrscht Indra, der Jâhnavî fliesst nach Osten.

2) Dieselbe Vergleichung der Welt mit einer Exedra kommt anderswo (Menachoth 29b, Jalkut Gen. 2, 4. § 19) in anderer Weise vor, aber die dort gegebene Erklärung „wer aus ihr herausgehen will, der mag herausgehen" scheint ein späteres Glossem und die obige Fassung die ursprüngliche zu sein.

swohl nuoren, denen die Vorstellung das Unbegränzte zu Grunde liegt. Ist ferner der Norden unvollendet, so liegt der Gedanke nahe, dass alles Unvollendete und Unvollkommene, also auch die Dämonen, dem Norden angehören; denn die Schedim sind unvollendete Wesen; sie wurden Freitag Abend in der Dämmerung (בין השמשות) erschaffen (Aboth 5, 9.). Gott hatte ihre Seelen schon geschaffen und war gerade im Begriff ihnen auch die dazu gehörigen Leiber zu geben, als der Sabbath anbrach und es mithin zu spät war (Bereschith Rabba sect. 7. Ende). — Da sich ausserdem mit der Vorstellung vom Norden die des Oeden und Wüsten verbindet, so eignet es sich auch in dieser Beziehung zum Aufenthalt für böse Geister, die gerne in Einöden (חורבה Berachoth 3a), Grabstätten (Chagiga 3b) und Wüsten (ἄνυδροι τόποι Mt. 12, 43) hausen[1]). (T. Jonathan zu Deut. 32, 10. Gesen. zu Jes. 13, 21. Diese Ztschr. XIX, 81).

Diese Stelle der Pirke d. R. Elieser erinnert einigermassen an die parsische Vorstellung, wonach die Daêvas im Norden hausen (Spiegel, Uebers. d. Avesta I, 242 N. Windischmann, Zoroastr. Stud. p. 224. 226. Burnouf Comment. sur le Yaçna p. CXI N. Q.), während im Osten der erhabene Berg ist, von welchem aus Mithra die Welt erleuchtet (Burnouf l. c. p. LXV. Weber, ind. Studien, III, 409. Spiegel l. c. I, 260. Ztschr. XIX, 57). Doch könnte dieses Zusammentreffen der jüdischen — aber jedenfalls einer späten Zeit angehörigen[2]) — Vorstellung mit der parsischen eine zu-

---

1) So sagt Nachmanides zu Lev. 17, 7, der Name שדים sei von dem Aufenthalte in wüsten Gegenden (מקום שדור) hergenommen; ihr vorzüglichster Aufenthalt sei aber in den äussersten Grenzen, wie z. B. auf der Nordseite, die wegen der Kälte unbewohnt und öde ist. — Zu Exod. 32, 1 bemerkt er, zur Erklärung warum Aaron das goldene Kalb verfertigte: „die Israeliten waren in einer dürren und öden Wüste; alle Verwüstung und Zerstörung der Welt kommt aber vom Norden, wie es heisst (Jerem. 1, 14): Vom Norden kommt das Böse, was sich, wie deutlich zu ersehen, nicht auf Babel, sondern auf die linke Seite bezieht, von woher die strafende Gerechtigkeit Gottes (מדת הדין) kommt, wie denn auch in der Vision des Ezechiel (Ez. 1, 10) der Stier auf der linken Seite ist; darum glaubte Aaron, dass der Zerstörer (המחריב) in der Wüste, dem Hauptsitze seiner Macht, den Weg weisen würde." Unter dem Zerstörer versteht N. Satan (T. Jonathan zu Ex. 32, 19) oder Sammael (Geiger, Was hat Mohammed &c. p. 166. Asamaeli bei Selden de Diis syr. I, 4. p. 127 ist also vielleicht kein Schreibfehler). Die bei Nachmanides mehrfach vorkommende Contrastirung der linken und rechten Seite (z. B. zu Ex. 14, 31. 15, 2. Deut. 33, 2. Gen. 49, 24) ist kabbalistischen Ursprunges (Frank, Kabbala Uebers. p. 148. Grätz, Gesch. VII, 504), wie denn auch die Häufung alles Bösen auf den Norden vorherrschend kabbalistisch ist (Knorr v. Rosenroth, Kabb. den. 1, 666 s. v. צפון). Die Ansicht, dass Asasel ein Dämon der Wüste sei, findet sich ebenfalls bei Nachmanides (Levit. 16, 8).

2) Der Talmud scheint von einem Aufenthalte der Dämonen im Norden Nichts zu wissen. So wird z. B. in der angeführten Stelle B. Bathra 25b das צפון Jerem. 1, 14 einfach auf Babylon bezogen; eben so wird (Sukkah 52a

fällige sein. Es liegt nahe, sich den finstern und kalten Norden als Sitz des Uebels zu denken; da רוח ebensowohl Geist als Wind bedeutet (LXX zu Ps. 103, 4), der רוח צפונית aber vielfach als schädlicher Wind vorkommt, so lag es ferner nahe den bösen Geist (רוח רעה) vom Norden kommen zu lassen[1]; möglich aber auch dass wie bei den שדים (Ges. Thes. s. v. שד), so auch hier der berühmte Götterberg im Norden (Winer s. v. Berg des Stifts) sich in einen Sitz der Dämonen verwandelte, wie dieselbe Wandlung auch bei den Germanen vor sich ging (Grimm, Gesch. d. d. Spr. p. 982). Aber auch die — in Othonis lex s. v. Aquilonaris ausgesprochene — Ansicht, dass man sich gewöhnt habe den Norden als unheilbringend anzusehen, weil von den nördlich wohnenden Völkern den Israeliten so viel Uebles zugefügt wurde — scheint nicht verwerflich. Jedenfalls hat man auch die parsische Vorstel-

---

das הצפוני Joel 2, 20 auf den bösen Trieb (יצר הרע) bezogen, aber nur in so fern als es im Herzen der Menschen verborgen (צפון) ist; und doch hätte hier eine Beziehung auf den Norden sehr nahe gelegen, da anderweitig der יצר הרע vielfach mit Satan und dem Todesengel identificirt wird; eine Vorstellung, die auch — beiläufig bemerkt — dem واقف شيطان (Ztschr. XV, 576 N.) — vielleicht mit Anklang an Angramainjus — zu Grunde zu liegen scheint.

1) So z. B. werden Gittin 31b in Verbindung mit Winden die שריא und בן נץ genannt, die, wie es scheint, zugleich Namen von Winden und von Dämonen sind. So ist denn wohl auch die Ansicht Movers' (Phön. I, 224) von der Identität des סמאל mit Samum, Samiel (Rosenm. bibl. Alth. III, 6) in sofern richtig, dass man diesen Namen (der als Samiel im B. Henoch vorkommt, Grätz l. c.) später so deutete. Die Ableitung von סם hat das gegen sich, dass סם, ܣܡܐ, wie φάρμακον, eine vox media ist und nur in Verbindung mit המות Gift bedeutet, während سم, سموم — namentlich mit Vergleichung von Sur. 15, 27 — eine sehr passende Etymologie giebt. Dass in den Pirke d. R. Elieser Sammael sehr oft (Cap. 13. 27. 32. 45) vorkommt, ist vielleicht wie noch Anderes (vgl. Zunz G. V. 276. Grätz V, 223. 87) arabischem Einflusse zuzuschreiben, wie vielleicht auch statt السّلام bei Geiger (Was hat Moh. p. 18) السّمّ zu lesen. Speciell arabisch ist wohl auch die Sage (P. d. R. El. C. 7), dass die lauschenden Dämonen mit feurigen Ruthen (שבטים של אש wohl mit Bezug auf כבבא דשבים) vertrieben werden, so wie die Erklärung des bei Sodom gebrauchten הפך (مؤتفكات Sur. 9, 71. 53, 53. 69, 9) im wörtlichen Sinne als Umstürzung (Cap. 25. Sur. 11, 84. 15, 74), ferner die Sage, dass Elieser ein Geschenk Nimrods gewesen (C. 16. Ztschr. XVI, 702) u. A. m. Sammael kommt meistens in kabbalistischen Schriften vor (Eisenmenger I, 820, II, 467), selten im Midrasch und noch seltener im Talmud. Die lange Erzählung am Ende des Pentateuch-Midrasch (Debarim R. s. 11), in der u. A. Sammael (dem Worte סמא zu Gefallen) geblendet wird, ist ein besonderer Midrasch — ähnlich dem bei Jellinek, Beth hamidrasch I, 115 f. — aus späterer Zeit, den man als Epilog den Rabboth beifügte.

lung vom Norden zunächst auf geographische und historische Verhältnisse zurückgeführt (Duncker Gesch. d. Alterth. II, 335, Burnouf l. c. p. CXI.), wie denn aus ähnlichen Gründen auch der Westen als Ort der bösen Geister vorkommt (Duncker l. c. p. 363). Neben diesen Gründen kann aber vielleicht auch hier der Grund geltend gemacht werden, dass wie bei den Daêvas selbst die bekannte Verwandlung der Götter in Dämonen stattfand (Bopp vgl. Gr. I, 1257 1. ed. Spiegel Erân p. 242, Avesta Uebers. I, 9. Duncker II, 13), so auch bei dem Sitze derselben der Aufenthalt der Götter naturgemäss sich in einen Aufenthalt der Dämonen verwandelt habe[1]). Vielleicht ist sogar die Verschiedenheit der Bedeutung von Apâkhtara und باختر (Burnouf p. CXI) eben auch von diesem Wechsel der Vorstellung abzuleiten; es ist das um so wahrscheinlicher, als dieses Wort — wie Burnouf bemerkt — nur in einem beschränkten Sinne und nicht als allgemein geographische Bezeichnung gebraucht wird. Wenn nämlich irgend eine Weltgegend — oder Gegend — nicht nach objectiven Thatsachen, sondern nach subjectiven Vorstellungen die vordere, die obere, die hellere u. s. w. genannt wird, so kann mit dem Wechsel der religiösen Vorstellung — oder mit dem Wechsel des Aufenthaltes — auch diese Benennung auf eine andere Weltgegend übertragen werden, — wie ein ähnlicher Wechsel in Bezug auf den Süden vorkommt (Ztschr. II, 219. IV. 431.), im Lauf der Zeit vielleicht auf die entgegengesetzte, wie das pers. تازر (Vullers s. v.) davon ein Beispiel zu sein scheint.

Dass in einer der Stellen, wo von Mithra die Rede ist, der Osten „die rechte Seite, die rechte Hälfte" genannt wird (Ztschr. IV. 248. VI. 248. Spiegel Av. Uebers. III, 95), könnte als Beweis dienen, dass wenn anderweitig der Osten (oder sonst eine Weltgegend) die rechte Seite genannt wird, damit eben auch die rechte Hälfte gemeint ist, und dass es also nicht immer richtig ist, wenn man — wie das so häufig geschieht — aus dem Umstande, dass irgend eine Weltgegend die rechte genannt wird, den Schluss zieht, dass die nächst anliegende die vordere (resp. die hintere) sein müsse. Wenn z. B. Homer (Il. XII, 239.) von „rechts" und „links" spricht, so hat er dabei wie an anderen Stellen (Od. I, 24. VIII, 29. IX, 25. X, 190. XIII, 240) nur zwei Seiten im Auge, die Lichtseite (Ost und Süd) und die dunkle Seite (West und Nord) πρὸς ζόφον[2]) (Od. XI, 15 f. u. passim). Ebenso hat man nur an zwei Hälften zu denken, wenn bei Stobaeus (Ecl. phys. I, 358 ed. Heeren) die südliche Seite die rechte, die nördliche die linke genannt wird, und wenn Plutarch (Quaestt. Romm. c. 78. p. 155 ed. Wyttenb.) sagt, dass Einige den Norden den rechten und höhe-

---

1) Auch bei Gog und Magog wird der nördliche Wohnsitz mehrfach hervorgehoben (Ez. 38, 6. 15. 39, 2).

2) In ähnlicher Weise, nur unter Annahme von 4 Weltgegenden, fasst dieses Gesenius auf (Hall. Encyclop. Art. Bibl. Geographie).

ren Theil der Welt nennen, so ist damit die Nordhälfte gemeint, die man sich als höher gelegen dachte (Rosenmüller b. Althk. I, 1, 140. Ibn Ezra zu Gen. 28, 2. Ex. 33, 1.)

Ueberhaupt ist die Zweitheilung der Himmelsgegenden eben so sachgemäss als die Viertheilung. Letztere ergiebt sich zunächst aus dem Aufenthalte in angebauten Gegenden, wo der Gesichtskreis ein beschränkter, also gar kein eigentlicher Kreis ist. Auf einer weiten Ebene hingegen, auf dem Meere, in der Wüste ist der Beschauer das Centrum eines wirklichen Kreises, der von selbst in zwei Halbkreise zerfällt; die eine Hälfte übersieht das Auge, die Andere ist im Rücken des Beschauers, während die Seiten nur verschwindende Punkte der Peripherie sind. Es ist also nach dieser Analogie, wenn man bei der Eintheilung der Weltgegenden zwei Seiten annimmt; die eine ist die Lichtseite, oder vordere, oder rechte Seite, die andere ist die dunkle, hintere, oder linke Seite. So bedeutete צָפוֹן ursprünglich wohl die dunkle Seite, sowohl Nord als West, und dieselbe Bedeutung hatte wohl auch ζόφον (Herzfeld Gesch. d. V. Isr. II, 2, 338) (oder vielmehr πρὸς ζόφον), das Hesychius mit σκότος, ἀχλύς u. s. w. erklärt. Eben so scheinen קדם sowohl als قبل (قبلة, قبول) die Lichtseite [1]), Ost und Süd, bezeichnet zu haben und die speciellere Bedeutung späteren Ursprungs zu sein. Bei dem nicht seltenen Wechsel von ר, غ und נ darf man wohl auch annehmen, dass sowohl ערב als auch das aram. ܓܪܒܝܐ גרבי ursprünglich die dunkle Seite bedeutet, und sich erst später in West und Nord gespalten, wie ja auch شام nicht nur den Norden, sondern auch den Westen bezeichnet, sich aber, wie es scheint, nur als Zeitbestimmung im persischen شام (vielleicht von غام occultavit) erhalten hat.

In dem Eingangs erwähnten Aufsatze (p. 240—243) giebt der Verf. ferner — zumeist nach Grimm — die Zusammenstellung einiger Ausdrücke für Rechts und Links. Es möge gestattet sein, auch hieran einige Bemerkungen aus einem anderen Sprachgebiete anzuknüpfen.

In Bezug auf die Benennungen der linken Hand [2]) — che è sinistra in italiano, laeva in latino, linke in tedesco — erklärt der Verf. das erstere: sinistra significa che sta al seno, e ciò perchè la

---

1) Eigenthümlich berührt sich mit den von قبل gebildeten Wörtern die Ztschr. XII, 569 angegebene Erklärung der japanesischen Benennung der Ostseite von „Sonne" und „Entgegenkommen".

2) Herr Prof. Ascoli berichtigt in einer Note das im Text über diritta eingesagte und findet die Ableitung d. W. laeva von levare sehr gewagt, lässt es aber unberichtigt, dass sinistra als italiänisch (nicht als lateinisch) aufgefasst, dass „linke" vom lenken der Pferde abgeleitet und gauche mit γαυσός (Grimm p. 985) in Verbindung gebracht wird. Es ist eben das Geschick der linken Hand immer stiefkindlich behandelt zu werden.

sinistra imbracciava lo scudo e con quello si applicava al seno. Mit der — auch von Pott (Etymol. Forsch. II, 190. 1. Ausg.) gemuthmassten — Ableitung des Wortes sinister von Sinus (als Kleidseite) vergleicht Dietrich (Abh. f. sem. Wortf. 233) die von Simonis gegebene Erklärung d. W. שמאל (Simonis lex. s. v. Ges. Thes. s. v.). So wie nun aber vielen Bezeichnungen des Linken die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten zu Grunde liegt [1]) (Grimm p. 989) und sich u. A. auch in den von Diez (Etym. W. B. s. v. stancare p. 331 1. ed.) angeführten mano storta, senestrarsi un piede (das vielleicht direct mit sinus, seno zusammenhängt) erhalten hat, so dürfte es angemessener sein, auch sinus, sinister in der allgemeineren Bedeutung des Gekrümmten und Gebogenen aufzufassen, das auch die Grundbedeutung von שמל zu sein scheint, so dass davon sowohl שמאל als auch סֶמֶל (eig. falscher Gott, אל אחר) und שִׂמְלָה abzuleiten wäre. Dass letztere Benennung — wie ثوب von ثاب, Gewand von wenden und vielleicht Kleid mit kleiduma etc. bei Grimm 989 zusammenhängt — von den Falten und Biegungen des Kleides [2]) beim Tragen desselben hergenommen ist, ergiebt sich schon daraus, dass das Ausziehen mit פשט (quod fit explicando et expandendo, ut contra induendo vestis complicatur Ges. Thes. s. v.) ausgedrückt wird.

So wie dem Worte שמאל die Vorstellung des Obliquen und Gekrümmten [3]), so liegt dem Worte ימין die Vorstellung des Gera-

---

1) Es ist deshalb auch sehr wahrscheinlich, dass, wie Diez (s. v. Gauche) vermuthet, span. gaucho, schief, mit gauche zusammenhänge. Das Wort gauche selbst stellt Diez mit ahd. welk, schwach, matt zusammen. (In ähnlicher Weise nennt der Talmud (Menachoth 37 a) — und zwar als Deutung des ידכה Ex. 13, 16 — die linke Hand יד כהה.) Mit diesem gauche, das nicht nur — im Gegensatze zu droit — links, sondern auch — im Gegensatz zu adroit — linkisch bedeutet, nahe verwandt scheint das deutsche Gauch (mhd. Gouch) in Gauchheil (sains stultorum, Nemnich Cath. s. v. Anagallis) u. a. W., in demselben Sinne wie Virgil manus laeva gebraucht und wie der Scholiast zu Soph. Ajax (184) ἀριστερά mit μωρά erklärt. Zu den vielen Spottnamen der linken Hand (denn so kann man es wohl nennen) gehört wohl auch das Zoca der span. Volkssprache, welches — wie die Vergleichung mit Zoquete (Baumstamm, Knüppel, kleiner dicker Mensch) und Zueco (Holzschuh) zeigt — das Plumpe und Unbeholfene ausdrücken soll.

2) So wie der Talmud (Kidduschin 18 b) darüber im Zweifel ist, ob das בבגדו בה (Ex. 21, 8) mit dem Hptw. בֶּגֶד oder mit dem Ztw. בָּגַד zu erklären sei — eine Doppelsinnigkeit, die sich, beiläufig bemerkt, auch im goth. Bnagan finde (Grimm, D. Gr. I, 1033. Vorr. zu Schulze goth. Gloss. p. XIII) — so könnte man überhaupt bezweifeln, ob מְעִל, בֶּגֶד nicht auch wie שמל ursprünglich das Krumme und Ungerade bezeichnen, so dass die Bedeutung perfidie egit darin involvirt sei.

3) Im Midrasch Koheleth (zu Cap. 10 Vs. 2) und ähnlich Bereschith Rabba (sect. 41) zu Gen. 13, 9 wird das in letzterer Stelle vorkommende ואשמאילה mit אם תשמאיל לך אני מחזק אותך erklärt, d. h. wenn du auch noch so anmassend bist, so werde ich dir doch nachgeben. In dieser, wie in einer

den und Aufrechten zu Grunde. ימן ist Nebenform von אמן (finitima radici אמן Ges. Thes.); die Rechte heisst nun ימין nicht, quia hac manu fides datur, sondern weil die rechte Hand die wahre, die eigentliche, die richtige — überhaupt eben die r e c h t e Hand ist. Die rechte Hand ist d i e Hand, die Hand *κατ᾽ ἐξοχήν*, wie ימין oft geradezu für יד oder im Parallelismus damit steht, und wie ähnlich im Griech. *ἑτέρα* die linke heisst, weil die rechte sich gleichsam von selbst versteht. Das Rechte ist aber zugleich auch das Gerade, wie z. B. Ex. 17, 12 אמונה von יד in diesem Sinne gebraucht wird, das Unrechte ist das Krumme, wie das besonders in abstracten Ausdrücken vielfach vorkommt (סכל, עקש, עול, iniquus, perversus, E. wrong, it. torto, altspan. tuerto [1]).

So erklärt z. B. Gesenius (Thes. p. 599) das לב חכם לימינו (Eccl. 10, 2) mit Cor sapientis est in dextra (recta, legitima) parte und Raschi das folgende ולב כסיל לשמאלו mit לעקמו מן הדרך המיושרת.

Mit den synonymen Begriffen des Geraden und Rechten verbindet sich leicht der Begriff der Stabilität, der Stärke (wie Maurer W. B. s. v. ימין von אמן als die stärkere Hand erklärt) und des Glückes [2]). ימן und אמן berühren sich hier mit den — viel-

---

anderen daselbst vorkommenden Stelle hat סכל die Bedeutung Ausweichen, Nachgeben, aus dem Wege gehen. (In etwas anderer Weise stellt Michaelis — Suppl. p. 219. Lex. syr. s. v. [illegible] — ברח mit برح zusammen.) In ähnlicher Weise gehört — nach Grimm's Vermuthung — obliquus zu linquo, und wohl auch slims, Krümmung, zu slaff, wie nicht minder „letz" perversus mundartlich auch link (schwed. lätta) zu „lassen, lässig" E. lazy (Graff II, 316. 297, Dieffenbach goth W. B. II, 129) gehört. Es drücken dann alle diese Wörter — im Gegensatz zum Starren, geraden Vorwärtsgehen — das schlaffe, widerstandslose Nachgeben aus, und so liegt es auch nahe die Ableitung des Engl. left von to leave nicht ganz verwerflich zu finden.

1) Dem neuspan. adj. tuerto, luscus, liegt eine Modification derselben Bedeutung — das Ver-letzen — zu Grunde.

2) Umgekehrt heisst און sowohl Unbestand, als auch Unrecht und Unglück. Dass in den semitischen Sprachen Negationspartikeln, durch deren Versetzung ein Wort in die entgegengesetzte Bedeutung verwandelt wird, nur sehr selten vorkommen (wie in den bei Ges. Thes. p. 734 und Delitzsch, Jesurun p. 201 angeführten Beispielen), liegt vielleicht in der Vorliebe für sinnlich-concrete Darstellung der Gegensätze, die in einem besonders geprägten Worte deutlicher hervortritt als bei einem α privativum, wie denn z. B. טמא stärker ist, als das לא טהור Gen. 7, 2. — Mangel an Geld, in-opia, ist allerdings etwas bloss Negatives, für das unmittelbare Gefühl hingegen ist — wie Lamartine ein leeres Herz die schwerste Last nennt — eine leere Geldbörse viel schwerer zu tragen als ein voller Geldsack, und so ist mithin die Armuth etwas sehr Reelles und Positives. — Ein anderes Beispiel, wie das Gebogene und Gekrümmte sowohl zur Bezeichnung des Ungerechten als des Unkräftigen gebraucht wird, ist das Wort schlimm, mundartlich und mittelhochd. slim, ursprünglich schief, krumm, überzwerch (Frisch, WB. s. v. schlimm), dann böse, verschmitzt, während das Englische Slim die Bedeutung zart, schwach, schmächtig hat.

fach mit einander wechselnden — Stämmen ישר und אשר und den davon abgeleiteten Wörtern אֲשׁוּר (der feste Tritt, vom wankenden heisst es Ps. 73, 2. 37, 31 נָטָיוּ רַגְלָי, אֲשֻׁרָי ; תִמְעַד אֲשֻׁרָיו) אֹשֶׁר, אָשׁוּר, chald. אַשְׁרָנָא, talm. ישר in der oft vorkommenden Redensart יישר כחך (macte) u. A., wie denn vielleicht auch der Name יְשֻׁרוּן als glückliches Volk — was namentlich zu Deut. 32, 15. 33, 26. passen würde — aufzufassen ist [1]).

Gegenüber der linken Seite erscheint die rechte zugleich als die vordere — wie sie denn auch unter dieser Benennung vorkommt (Grimm p. 987) — also auch schon deshalb als die kräftigere (wie z. B. איתן, כבר, אולם, نجيد zugleich das Vordere und Stärkere bezeichnen und wie die LXX das קדים Ps. 48, 8 mit *βίαιος* übersetzen) schnellere und raschere. Die linke ist die Kehrseite, der Revers, die hintere Seite, also auch zugleich die träge und schwache; so ist letz und letzt, wie denn von אָחַר, zaudern, sowohl אָחוֹר als auch אחר (letzteres zumeist, besonders mit אל, עם, ארץ verbunden, in der Bedeutung alienus, d. h. ein Anderer, nicht der Rechte) abzuleiten sind; und so findet sich denn auch der Begriff der Fertigkeit und Geschicklichkeit — entsprechend den Wörtern behende (E. handy) adroit, dexter, *δεξιός* (Grimm p. 987. Ascoli l. c. p. 242 N.), in dem hebr. אָמָן, dem aram. ܐܘܡܢܐ, אומנות, אומן (ars manuaria, artificium) und dem talmud. Ausdrucke מאמן את ידיו (Buxtorf s. v. אמן), während hingegen אומן, linea, series, wiederum — wie שורה, Zeile — die gerade Linie bezeichnet.

Im Allgemeinen darf man wohl sagen, dass die von Renan (hist. d. l. sémit. p. 23. 2de éd.) einzeln angeführten Grundbegriffe alle derselben Kategorie angehören, sowohl בנן und אמן als auch ישר und שפיר (mit welchem letzteren Worte der Chaldäer oft טוב übersetzt, wie auch talmud. יפה oft und neugriech. *καλός* immer die Bedeutung „gut" hat). Ja, bei der entschiedenen Neigung zu dualistischen Formationen und zur Hervorhebung der Gegensätze [2])

---

1) Zugleich mit Anklang an den Namen ישראל. Die Bedeutung Glück liegt auch in dem Namen אשראלה 1 Chr. 25, 2, wofür Vs. 14 ישראלה, und בנימין. Letzteren Namen erklärt Nachmanides zu Gen. 35, 18 — zugleich mit Anklang an kabbalistische Anschauungsweise — mit „Sohn der Kraft oder der Macht, denn in der Rechten ist die Stärke und das Gelingen" בן הכח או בן החוזק כי הימין בו הגבורה וההצלחה כענין שכתוב לב חכם לימינו וגו׳. Uebrigens kommt — wie aus Aruch und Buxtorf zu ersehen — im Talmud אשר sowohl in der Bedeutung „glauben" (האמין), als auch in der von „schnell, fertig" (מהר, מהיר, dexter, behende) vor.

2) Die Tendenz zur paarweisen Gruppirung und Assimilirung gibt sich auch in der Vorliebe für das Gleichniss kund, das so zu sagen eine Art begrifflicher Alliteration ist. Wenn z. B. der Gerechte mit dem Baum am Bache (Ps. 1, 3. Jerem. 17, 8), der Ungerechte mit dem Baum in der Wüste oder mit der Spreu (Ps. 1, 4. Jerem. 17, 6) verglichen wird, so entstehen gleichsam

die sich in diesem Sprachkreise kund gibt, werden — nicht nur — wie in einer bekannten Stelle des N. T. — die Gerechten und Ungerechten, sondern ganze Wörterklassen rechts und links gruppirt, die einen bilden die helle Tag-, die anderen die dunkle Nachtseite. Recht und Wahrheit, Glück und Glanz, Pracht und Blüthe, Licht und Leben, Freude und Friede, Kraft und Dauer, Heil und Weisheit, diese und noch andere Wörter, die alle einer und derselben begrifflichen, zuweilen auch einer und derselben sprachlichen Wurzel entstammen, gehören auf die rechte Seite; ihre Gegensätze kommen auf die linke, oder wie die Kabbalisten sagen, auf die andre Seite (סטרא אחרנא). Eine Ausnahme in Bezug auf die mit der linken Seite verbundene Vorstellung scheint neben arab. يسر auch das Skr. vâma zu sein, das zugleich sinister und pulcher bedeutet (Grimm 989). Letzteres hängt vielleicht zusammen mit der Antwort der Gymnosophisten, dass von den beiden Weltseiten die linke den Vorzug habe, weil dort die Sonne aufgehe u. s. w. (Chwolsohn

---

doppelte Spiegelbilder, indem sowohl der symmetrisch-parallelisirenden als auch der dichotomisch-contrastirenden Veranschaulichung Rechnung getragen wird. — Auch im Talmud gibt sich — in anderer Weise — vielfach das Bestreben kund, die Dinge paarweise zu gruppiren, sie, so zu sagen, in einen Reim zu bringen; so wenn z. B. die irdische Einrichtung mit der des Himmels (Berachoth 58a), der Purpur mit dem Meere, das Meer mit dem Firmament, das Firmament mit Gottes Thron verglichen wird (Menachoth 43b), oder wenn behauptet wird, dass zu jedem Landthier ein analoges Seethier existire (Cholin 127a, T. jerus. Sabbath 14, 1. Bochart hieroz. I, 1028), oder wenn, mit Bezug auf Koheles 7, 14, die Berge und Hügel, Seen und Flüsse u. s. w. als Gegenstücke (כנגדן) aufgeführt werden (Chagiga 15a), ähnlich den συζυγίαι der Gnostiker (Grätz, Gnost. u. Judenth. p. 114). — Ebenso wird, um den Contrast zwischen dem Schöpfer (בורא, יוצר, خالق, بارى) und dem Geschaffenen (בריה, יציר, خلق, بريّة) um so schärfer hervorzuheben — ähnlich wie im Korân (Sur. 89, 1. 51, 49. vgl. Ztschr. XV, 587) — mehrfach darauf hingewiesen, dass alles Geschaffene paarweise existire. So heisst es im Midrasch (Debarim Rabba sect. 2 zu Deut. 6, 4): Gott sagt zu Israel: Mein Sohn, Alles was ich erschaffen, habe ich in Paaren erschaffen, Himmel und Erde, Sonne und Mond, Adam und Eva, diese Welt und die zukünftige Welt — nur meine Herrlichkeit ist allein und einzig in der Welt. Abgesehen davon dass dem Dualismus in der Schöpfung die Einheit Gottes entgegen gesetzt wird, so liegt hierin auch ein Protest gegen die Manichäer und andere Dualisten, die in derselben Midraschstelle mit haggadischer Deutung des Prov. 24, 21 gebrauchten Ausdruckes שׁנים genannt werden. (So heisst auch Mani الثنوى Pocock spec. hist. Ar. p. 154. Not. misc. phil. p. 239.) Aber auch zur Einheit und Einzigkeit Gottes wird eine Parallele gesucht und gefunden in der Einzigkeit und Alleinheit Israels. Diese Parallele findet sich schon in der Bibel (2 Sam. 7, 22. 23) angedeutet, wird aber im Talmud (Chagiga 3a) noch nachdrücklicher hervorgehoben; ebenso wird das הן in der Stelle הן אפס באין (Jes. 41, 24) mit ἕν erklärt und auf die Einzigkeit Israels bezogen (Wajikra R. sect. 27 zu Levit. 22, 27 und M. Tanchuma z. St.) und in gleicher Weise das in der Stelle הן־עם לבדד ישכן (Num. 23, 9) vorkommende הן (M. Jelamdenu im Aruch s. v. הן).

Ssahier II, 222) oder wie es bei Josippon (Cap. XI) und wie es scheint richtiger heisst — dass von den beiden Seiten des Menschen nicht die rechte, sondern die linke die vorzüglichere sei, weil sie dem Herzen näher sei u. s. w.[1]).

II. Die im vorhergehenden Aufsatze ausgesprochene Vermuthung, dass נגב eine Transposition von جنب , جانب sei, ursprünglich „Seite" bedeute und in dieser Bedeutung zuweilen auch vorkomme, scheint auch an dem מֵאֵצֶל הַנֶּגֶב (1 Sam. 20, 41) eine Bestätigung zu finden. Der Süden kann hier nicht wohl gemeint sein, während „Seite" ganz gut passt. Jonathan hatte sich in der Nähe Davids, damit dieser ihn hören könnte, postirt, und schoss die Pfeile nach der entgegengesetzten Richtung ab (vs. 20). Auf der einen Seite ist David, auf der anderen der Knabe. Nachdem die Pfeile verschossen sind, kommt David מאצל הנגב d. h. von der Seite her. Doch könnte auch speciell צד — wie oft — (Ges. Thes. s. v.) die linke Seite (in Bezug auf das Versteck) bedeuten und נגב ist alsdann d i e Seite, d. h. die rechte Seite.

III. Dass, wie oben nach Dietrich bemerkt wurde, bei den Aegyptern die Begriffe Ost, Rechts, Tag, Oberwelt in Verbindung gedacht wurden, wird von Röth (Aeg. u. Zor. Glaubensl. Note 148) ausführlich nachgewiesen.

---

1) Was bei Chwolsohn noch ausserdem angeführt wird, um zu beweisen, dass die linke Seite als solche in besonderem Ansehen gestanden, scheint unbegründet. Bei den Römern bezeichnet pars laeva nicht den Norden, sondern (von der Kunstsprache der nach Süden schauenden Augurn) den Osten; wenn der Osten einen Vorrang hatte, so war es nicht w e i l, sondern o b s c h o n er auf der linken Seite war, wie ich das im Vorhergehenden nachgewiesen zu haben glaube. Es ist nicht wohl denkbar, dass bei einem Volke die bevorzugte Weltgegend die „linke" heisse, oder dass der Linke oder der Gott der linken Seite Bezeichnung für eine hohe Gottheit sei. Wenn סמאל z. B. — allerdings mehr in spielender Weise — mit שמאל in Verbindung gebracht wird (Bechai zu Levit. 16, 8. Nork W. B. s. v.), so geschieht dies, weil man dabei von der entgegengesetzten Ansicht ausgeht, dass er nämlich nicht ein Gott, sondern ein Dämon sei.

Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Von

Joseph Karabacek.

Mit einer lithogr. Tafel.

I.

Im Jahre 1865 wurde bei der Grundlegung einer Mauer im Kloster Terra-santa zu Bethlehem, nächst Jerusalem, ein Topf mit 55 Fatimidischen Goldmünzen gefunden. Ein Stück davon ging verloren, weitere sieben kamen in fremde Hände, und die übrigen 47 Dinare wurden mir mit gefälliger Bereitwilligkeit durch Vermittlung des k. k. General-Consul Herrn Dr. Walcher von Moltheim in Jerusalem [1] zur Durchsicht und Auswahl vorgelegt.

Obwohl im Allgemeinen die Goldprägen der fatimidischen Chalifen nicht zu den Seltenheiten gerechnet werden können, so dürfte dieser Fund dem Numismaten doch in mancher Beziehung Interessantes bieten, abgesehen davon, dass es überhaupt für die Förderung der Münzwissenschaft von Wichtigkeit ist, so viel Funde als möglich zur allgemeinen Kenntniss zu bringen, bevor die der Erde wieder abgewonnenen Schätze zerstreut oder vielleicht gar dem Schmelztiegel überliefert werden. Es sei mir daher gestattet, die vorgefundenen Varietäten den Freunden der morgenländischen Münzkunde in Kürze mitzutheilen.

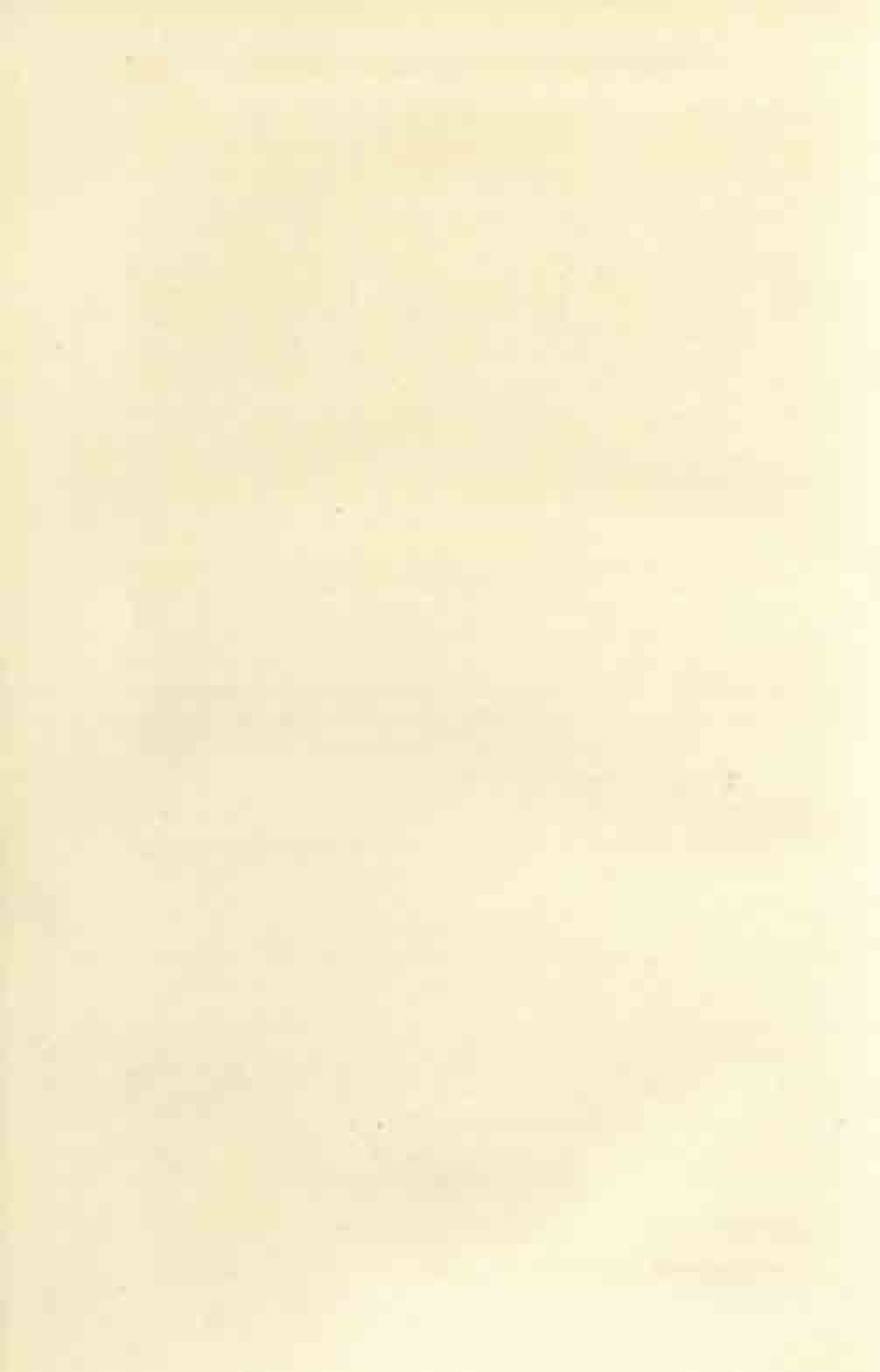
Unter den von mir untersuchten 47 Goldstücken waren die Namen von nur drei Chalifen vertreten, und dies in sehr ungleichem Masse:

2 Dinare vom Chalifen ez-Zâhir-lii'zâz-din-allâh (411—427 d. H.)
44 „ „ „ el-Mustansir-billâh (427—487 d. H.)
1 Dinar vom Chalifen el-Musta'lî-billâh (487—495 d. H.)

Die ältesten zwei Dinare von ez-Zâhir waren ziemlich abgegriffen; weshalb man annehmen kann, dass sie lange Zeit in Umlauf gewesen, bevor sie vergraben wurden. Die Dinare von el-Mustansir hingegen waren meist sehr gut erhalten, und insbesondere die Stücke, welche das letzte Decennium der Regierung dieses Chalifen vollständig vertreten, zeigten durch die Conservirung des scharfen

1) Jetzt in Palermo.





Gepräges, dass sie gar nicht, oder doch nur sehr kurze Zeit im Verkehr gestanden. Dasselbe gilt auch von dem jüngsten Stücke, einem im Jahre 490 d. H. (1097 n. Chr.) geprägten Dinar des Chalifen el-Musta'li-billâh. — Unter den in diesem Funde vertretenen Localitäten nehmen صور Şûr (Tyrus) und عكّا 'Akka das meiste Interesse in Anspruch. Mit ersterer waren bisher nur zwei Jahre belegt, wozu nun ein drittes kommt. Letztere, welche durch 5 Stücke repräsentirt wird, vermehrt die Reihe der bis jetzt bekannten fatimidischen Münzhöfe um einen neuen.

Obgleich über die Zeit der Vergrabung nichts Gewisses bekannt ist, so kann man doch nach der Erhaltung der Stücke, so wie nach den vorgefundenen Jahreszahlen muthmassen, dass dieser kleine Schatz schon kurze Zeit nach dem Prägejahr des jüngsten Stückes vom ehemaligen Eigenthümer als Nothpfennig dem sicheren Schooss der Erde anvertraut wurde, — vielleicht zu jener Zeit, als die Bewohner von Betlehem vor dem Anzuge der Kreuzfahrer sich nach Jerusalem flüchteten (1099 n. Chr.).

Bevor ich zur Aufzählung der Münzvarietäten selbst übergehe, bemerke ich noch, dass die dem Verzeichnisse der einzelnen Stücke beigefügte Gewichtsangabe in französischen Grammen zu verstehen ist. Die Ursache des auffallenden Gewichtabganges bei manchen Stücken liegt wohl weniger in der Nachlässigkeit der chalifischen Münzintendanz, als in der speculativen Handlungsweise irgend eines arabischen oder jüdischen Māklers.

ez-Zâhir-lii'zâz-din-allâh

411—427 d. H. = 1020—1035 n. Chr.

1.

el-Iskenderije (Alexandrien) v. J. 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers: الظاهر لاعزاز دين
الله امير المؤمنين

Innerer Kreis: الامام عبد الله ووليه على ابو الحسن

Aeusserer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدينر بالاسكندرية سنة
ثلث وعشرين واربعماية

Revers: محمد رسول الله
على ولى الله

Innerer Kreis: لا اله الا الله وحده لا شريك له

Aeusserer Kreis: محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق
ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون

Gewicht: 4,11 Gr.

2.

Ort?, Jahr 423 d. H. = 1032 n. Chr.

Avers:

الظاهر لاعزاز
الله امير المؤمنين
دين

Das Uebrige wie bei no. 1. Gewicht: 4,14. Ineditus.

Der Prägeort war leider wegen zu starker Abnützung der Randschrift nicht mehr erkennbar. In der Aufschrift des Averses scheint der Stempelschneider aus Versehen das Wort دين nach لاعزاز vergessen und erst nachträglich wegen Mangel an Raum rechts unterhalb der letzten Zeile angefügt zu haben.

el-Mustanṣir-billâh
427—487 d. H. = 1035—1094 n. Chr.

3.

Miṣr (Kairo) v. J. 430 d. H. = 1038/9 n. Chr.

Avers:

الامام معد ابو
تميم المستنصر
بالله امير المؤمنين

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينر بمصر سنة ثلثين واربعمائة

Revers:

لا اله الا الله
وحده لا شريك له
محمد رسول الله
على ولى الله

Randschrift: محمد رسوله الخ

Gewicht: 4,16 Gr.

4.

Miṣr, v. J. 434 d. H. = 1042/3 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: بمصر سنة اربع وثلثين واربعمائة

Revers: wie no. 3.

Gewicht: 4,2 Gr.

5.

Miṣr v. J. 436 d. H. = 1044/5 n. Chr.

Avers:

معد
الامام ابو
تميم المستنصر
بالله امير المؤمنين

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينر بمصر سنة ست وثلثين واربعمائة

Revers: علي
لا اله الا الله
وحده لا شريك له
محمد رسول الله
ولي الله

Randschrift: محمد رآ ارسله النبي

Gewicht: 4,1 Gr.

6.

Miṣr v. J. 437 d. H. = 1045/6 n. Chr.

Av. und Rev.: wie no. 5, nur: بمصر سنة سبع وثلثين واربعماية

Gewicht: 4,2 Gr.

7.

Ṭarâbulus (Tripolis) v. J. 439 d. H. = 1047/8 n. Chr.

Avers: معد
عبد الله ووليه
الامام ابو تميم
المستنصر بالله
امير المومنين

Umschrift wie gewöhnlich, nur: بطرابلس سنة تسع وثلثين واربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 3,86 Gr. In meinem Besitz.

8.

Miṣr v. J. 440 d. H. = 1048/9 n. Chr.

Avers: wie no. 7, nur: بمصر سنة اربعين واربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,04 Gr.

9.

Miṣr v. J. 440 d. H.

Avers: Innerer Kreis: المستنصر بالله امير المومنين

Mittlerer Kreis: (sic) دعاء الامام معد لتوحيد الاله الصمد

Aeusserer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدينر بمصر سنة اربعين واربعماية

Revers: Innerer Kreis: لا اله الا الله محمد رسول الله

Mittlerer Kreis: علي افضل الوصيين ووزير خير المرسلين

Aeusserer Kreis: محمد رآ ارسله النبي

Gewicht: 4,06 Gr.

10.

Misr v. J. 445 d. H. = 1053/4 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 9, nur: بمصر سنة خمس واربعين واربعماية

Gewicht: 4,01 Gr.

11, 12.

el-Iskenderije v. J. 471 d. H. = 1078/9 n. Chr.

Avers: Innerer Kreis: (sic) المستنصر بالله امير المـ

Mittlerer Kreis: wie no. 9.

Aeusserer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدينر بالاسكندرية سنة
احدى وسبعين واربعماية

Revers: Aeussere Umschrift wegen Mangel an Raum nur bis بره الـ , sonst wie no. 9.

Gewicht: 4,01, 4,19 Gr. No. 12 in meinem Besitz.

13.

Von demselben Jahr und Prägeort.

Wie no. 11 und 12, nur: المستنصر بالله امير المو(منين)

Gewicht: 4,3 Gr.

14.

el-Iskenderije v. J. 474 d. H. = 1081/2 n. Chr.

Avers: wie no. 9, nur: بالاسكندرية سنة اربع وسبعين واربعماية

Revers: wie no. 9, aber: الـ statt المشركون

Gewicht: 4,1 Gr.

15, 16, 17.

el-Iskenderije v. J. 474 d. H.

Avers: wie no. 7, nur unten im Felde: عدل

Randschrift: بسم الله الرحمن الرحيم ضرب هذا الدينر بالاسكندرية
سنة اربع وسبعين واربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 3,99, 4,04, 4,33 Gr.

Das عدل am Av. ist mit grossen und deutlichen Buchstaben ausgeprägt, so dass in Bezug auf die Richtigkeit der Deutung dieses Wortes als Werthbezeichnung nicht der geringste Zweifel obwalten kann. (vgl. Ztschr. d. D. M. G. X, S. 818.)

18.

'Akka, v. J. 476 d. H. = 1083/4 n. Chr.

Avers: wie früher, nur: بعكا سنة ست وسبعين واربعماية
und ohne عدل

Revers: wie no. 5, aber: المشـ statt المشركون

Gewicht: 4,1 Gr. **Ineditus.** In meinem Besitz.

19.

'Akka, v. J. 478 d. H. = 1085/6 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 18, nur: سنة ثمان وسبعين واربعمائة

Gewicht: 3,35 Gr. Ineditus.

20, 21.

el-Iskenderije, v. J. 478 d. H.

Avers: wie no. 17, aber: بالاسكندرية سنة ثمان وسبعين واربعمائة

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,32, 4,2 Gr.

22.

Miṣr v. J. 479 d. H. = 1086/7 n. Chr.

Av. und Rev. wie früher, nur: بمصر سنة تسع وسبعين واربعمائة

Gewicht: 4,24 Gr.

23.

el-Iskenderije v. J. 479 d. H.

Ebenso, nur بالاسكندرية und الـ statt المشركون

Gewicht: 3,88 Gr.

24.

Desgleichen. Vgl. Ztsch. d. D. M. G. X, S. 818, wo jedoch اربعما statt اربعمائة!

Gewicht: 4,36 Gr.

25.

Miṣr v. J. 480 d. H. = 1087/8 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 24, nur: بمصر سنة ثمانين واربعمائة

Gewicht: 4,28 Gr.

26.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بالاسكندرية سنة ثمانين واربعمائة und mit علي

Gewicht: 4,01 Gr.

27.

Desgleichen.

Av. wie no. 7, doch ist das علي unter der letzten Zeile mit sehr kleinen Buchstaben ausgeprägt, und sieht wie علي aus.

Revers: wie no. 5, doch:

علي
لا اله الا الله
وحده لا شريك (sic)
محمد رسول الله
ولي الله

Gewicht: 4,34 Gr.

28.

Misr v. J. 481 d. H. = 1088/9 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بمصر سنة احدى وثمانين
واربعماية und mit علا = عال

Gewicht: 4,14 Gr.

29.

Misr v. J. 482 d. H. = 1089/90 n. Chr.

Av. und Rev. wie vorher, aber: اثنتين وثمانين واربعماية und
المشركون statt المشـ

Gewicht: 3,96 Gr.

30. 31.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Wie früher, mit عال

Gewicht: 3,99, 3,82 Gr.

32.

Desgleichen, mit اثنتين

Gewicht: 3,49 Gr.

33, 34, 35.

Desgl. wie no. 32, nur اثنين

Gewicht: 4,08, 4,32, 3,82.

36.

Akka v. J. 483 d. H. = 1090 n. Chr.

Wie vorher, aber: بعكا سنة ثلث وثمانين واربعماية

Gewicht: 4,47 Gr. Ineditus.

37.

Misr v. dems. Jahre.

Wie no. 7, mit علا und بمصر سنة ثلث وثمانين واربعماية

Gewicht: 4 Gr.

38.

'Akka v. J. 484 d. H. = 1091/2 n. Chr.

Wie früher, mit عال und بعكا سنة اربع وثمانين واربعماية

Gewicht: 4 Gr. Ineditus.

39.

Sûr (Tyrus) v. dems. Jahre.

Av. und Rev. wie no. 7, nur: بصور سنة اربع وثمانين واربعماية

Gewicht: 3,55 Gr. Ineditus; in meinem Besitz.

40.

el-Iskenderije v. J. 484 d. H.

Av. wie no. 17, nur: بالاسكندرية سنة اربع وثمانين واربعماية

Revers: wie no. 5.

Gewicht: 4,25 Gr.

41.

el-Iskenderije v. J. 485 d. H. = 1092/3 n. Chr.

Wie früher, nur: بالاسكندرية سنة خمس الخ

Gewicht: 4,16 Gr.

42.

Miṣr v. J. 486 d. H. = 1093/4 n. Chr.

Ebenso, nur: بمصر سنة ست الخ

Gewicht: 4,28 Gr.

43, 44, 45.

el-Iskenderije v. dems. Jahre.

Ebenso, nur: بالاسكندرية, no. 45 aber mit المـ statt المشركون

Gewicht: 4,28, 4,05, 4,11 Gr.

46.

el-Iskenderije v. J. 487 d. H. = 1094/5 n. Chr.

Av. und Rev. wie no. 7, doch mit علل und بالاسكندرية سنة سبع الخ

el-Musta'li-billāh

487—495 d. H. = 1094—1101 n. Chr.

47.

'Akka v. J. 490 d. H. = 1097 n. Chr.

Avers: الامام احمد

Innere Umschrift: ابو القاسم المستعلى بالله امير المومنين

Aeussere Umschrift: بسم الله ضرب هذا الدينر بعكا سنة تسعين واربعمائة

Revers: In der Mitte: عال غاية

Innerer Kreis: لا اله الا الله وحده محمد رسول الله على ولى الله

Aeusserer Kreis: محمد رآ ارسله الخ

Gewicht: 4,06. Ineditus; in meinem Besitz.

II.

In Nachfolgenden gebe ich die kurze Beschreibung von 29 silbernen Samanidenmünzen, welche einem Funde entstammen und sämmtlich in meinen Besitz gelangt sind. Leider konnte ich nichts Näheres über Zeit und Ort der Auffindung dieser Stücke erfahren, da, wie mir der frühere Eigenthümer berichtet, dieselben vor ungefähr zwanzig Jahren in Wien von einem Türken verkauft wurden, wobei letzterer versicherte, dass die Münzen eines Fundes seien: was allein schon dadurch bestätigt wird, dass die meisten Stücke mit einer gleichförmigen braunen Kruste überzogen sind.

Es freut mich umsomehr diese kleine Münzpartie ans Licht ziehen zu können, da mit derselben insbesondere ein Stück bekannt wird, das nicht nur das Interesse des Numismatikers, sondern auch des Geschichtsforschers zu fesseln im Stande ist.

Ein zweites nicht minder gutes Stück, macht uns mit einem neuen samanidischen Münzhof bekannt (vgl. no. 13).

Zugleich füge ich unter den mit Buchstaben bezeichneten Nummern die Beschreibung von einigen nicht aus dem Funde stammenden, aber wie ich glaube noch unbekannten, Stücken meiner Sammlung bei.

I.

Naṣr I. ben Aḥmed

261—279 d. H. (874/5 — 892/3 u. Chr.).

Samarqand v. Jahre 279 d. H. = 892/3 u. Chr.

Avers:

لا اله الا

الله وحده

لا شريك • (sic)

Innere Umschrift: ...،،وحمد ممد مع ممصد...... (d. i. ... سمرقند (سنة تسع وتسعين....

Revers:

لله

محمد

رسول الله

المعتضد بالله

نصر بن احمد

•

Umschrift: ... رسول الله ارسله بالهدى ......ـق ليظهره على الدين كله ......

Vgl. die Tafel.

Dieses interessante Stück gehört ohne Zweifel Naṣr I. ben Aḥmed, dem Urenkel Sâmân's an. Es ist das erste bisher bekannte und in eigenem Namen geprägte Silberstück dieses Fürsten, den einige morgenländische Geschichtsschreiber noch nicht zu den Herrschern aus dem Geschlechte Sâmân's zählen. Leider ist die Vorderseite durch arge Verprägung in ein Wirrwarr von Strichen umgestaltet, so dass Datum und Prägeort wohl kaum mit Sicherheit festzustellen wären, wenn uns nicht dabei die Rückseite der Münze und die Geschichte zu Hilfe käme.

Naṣr, der älteste von den sieben Söhnen Aḥmed's ibn As'ad, trat nach dem Tode seines Vaters an dessen Stelle als Präfect von Samarqand, und verwaltete dieses Amt bis zum Sturze der Tahiriden (J. 261 d. H.), welche sich auch die Oberherrschaft von Transoxanien angemasst hatten (Ibn el-Athîr, ed. Tornberg VII. p. [illegible]). Von dieser Zeit an, wo Naṣr vom abbasidischen Chalifen el-Mu'-

tamid-'ala-allâh mit der Statthalterschaft Transoxaniens belehnt wurde (a. a. O. p. ١٢), ist wohl der eigentliche Anfang der Samaniden-Dynastie zu datiren, und nicht (wie auch Mirchond will) seit Isma'îl dem Bruder Nasr's. Unsere Münze zeigt auf das unwiderleglichste, dass auch schon Nasr I, wenigstens gegen Ende seines Lebens, eine vom Chalifate ganz unabhängige Stellung sich errungen hatte. Münzen geben in gewissen Fällen, wo die Geschichte schweigt, oder zweifelhaft berichtet, ganz untrügliche Fingerzeige. So sehen wir an den bisher bekannten Kupfermünzen Nasr's (Frähn: Nov. Symb. p. 41. Nov. Suppl. p. 38 etc.), dass derselbe als Präfect von Samarqand und später als Statthalter der Provinz von dem ihm zukommenden Rechte der Kupferprägung umfassenden Gebrauch gemacht hatte, während er, so lange er sich nicht mächtig genug fühlte, nicht wagte, die dem Lehnsherrn ausschliesslich zustehende Münzung von Gold und Silber in seinem Namen durchzuführen (Mém. de la Soc. imp. d'Archeol., Petersb. V. p. 52 u. 24. Tornberg Num. Cuf. p. 96 no. 403 u. s. w.). Dass aber Nasr bei seinem Tode in Wirklichkeit Alleinherrscher in Transoxanien war, beweist nicht nur unsere Silbermünze, welche, wie dies auch bei den späteren Silberstücken dieser Dynastie gewöhnlich der Fall ist, neben dem Namen des Samanidenfürsten den des Chalifen als Zeichen der Anerkennung seiner geistlichen Oberhoheit trägt, sondern auch der Umstand, dass der Chalife el-Mu'tadhid-billâh gleich nach seiner Thronbesteigung (J. 279) sich mit dem grössten Feinde des Chalifates, dem Soffariden 'Amr ibn Leith aussöhnte (Ibn el-Athîr, VII. ٣٥٠), um in ihm eine kräftige Stütze gegen den mächtig emporstrebenden Rivalen in Transoxanien zu finden. Dies vermochte jedoch nicht zu hindern, dass Isma'îl ben Ahmed, nach dem im selben Jahre erfolgten Tod seines Bruders Nasr, die nun gegründete Herrschaft ruhig antrat; ja der Chalife war sogar gezwungen, nach Besiegung des gegen Isma'îl gebrauchten Soffariden (J. 287) die Macht seines Gegners durch Belehnung mit Chorâsân und Taberistân noch zu vergrössern (Ibn el-Athîr, l. c. p. ٣٦٨, Weil Gesch. d. Chal. II. p. 483 u. ff.). —

Nach den von den arabischen Chronisten überlieferten genauen Angaben über die Thronfolgeveränderungen aus dieser Zeit am Hofe zu Bagdâd, lässt sich wohl mit Gewissheit die verstümmelte Jahreszahl unserer Münze herstellen, umsomehr als der Name المعتضد بالله hier den Ausschlag gibt. Ibn el-Athîr (a. a. O. p. ٣٠٥) berichtet uns, dass der Chalife al-Mu'tamid-'ala-allâh im Jahre 278 d. H. nach dem Tode seines Mitregenten Muwaffaq (es steht ausdrücklich: لمّا مات الموفّق, vgl. Weil, II. p. 477) dessen Sohn Abû-l-'Abbâs zum zweiten Thronfolger ernannte. Er erhielt den Beinamen el-Mu'tadhid-billâh und sein Name wurde im Freitagsgebete nach jenem

des ersten Thronfolgers und Sohnes des Chalifen (Mufawwadh) erwähnt. Der grosse Anhang, den Mu'tadhid in Bagdâd besass, machte es ihm leicht, den ganz in seiner Gewalt befindlichen Chalifen zu Anfang des Jahres 279 d. H. zu zwingen, seinen Sohn der Thronfolge verlustig zu erklären, dessen Namen von der Münze und dem Freitagsgebete wegzulassen und ihm selbst von dem versammelten Volke, den Heerführern und Richtern als ersten Thronfolger huldigen zu lassen (a. a. O. ٣١٣). Sechs Monate darauf (20. Redscheb 279) starb Mu'tamid, und des nunmehrigen Chalifen Mu'tadhid erste Bemühung war, wie wir bereits gesehen haben, die wachsende Macht seiner Rivalen zu dämmen. — Da die Münze deutlich den Namen المعتضد بالله zeigt, und Naṣr I im Jahre 279 starb, so kann die Jahreszahl nur 279 gewesen sein, wie auch die Spuren تسع سبعين bestätigen. Ob nun unsere Münze schon vor der Thronbesteigung Mu'tadhids geprägt wurde, oder nachher, lässt sich freilich nicht bestimmen, zumal auch der Todestag Naṣr's, welcher eine Entscheidung in der Sache bringen könnte, von den Chronisten nicht angegeben wird. Ersterer Fall wäre wohl möglich, da Mu'tadhid schon als Thronerbe factisch statt des von ihm gefangen gehaltenen Chalifen regierte und auch seinen Namen auf die chalifische Münze setzen liess (vgl. Tornb. l. c. p. 103 n. 437 etc.). Der Samanide hätte da wohl Grund haben können, seinem zukünftigen geistlichen Oberherrn auf gleiche Weise zu huldigen[1]. — Was den Prägeort betrifft, so war derselbe wahrscheinlich سمرقند Samarqand. Wenigstens sieht man noch deutlich die Buchstabenelemente سمر.

Jene bei Tornberg a. a. O. S. 104 n. 441 und Nesselmann die orient. Münz. S. 74 n. 266, beschriebenen Münzen von Samarqand aus dem Jahre 279 d. H., sind gewiss die letzten der in Transoxanien auf Anordnung des Chalifen Mu'tadhid geprägten Münzen.

Isma'îl ben Aḥmed
279—295 d. H. = 892/3—907/8 n. Chr.

1. a.

el-Schâsch, J. 283 (896/7 n. Chr.). Wie Recens. S. 41 no. 10, a.
Avers: Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم بالشاش سنة ثلث وثمانين ومائتين

---

1) Ich habe nachträglich als diese Abhandlung schon zum Druck eingesendet war, den Sterbetag des Naṣr b. Aḥmed von *Ibn Khallikân* (ed. Wüstenfeld n. 838) angegeben gefunden. Es steht dort: وكان وفاة نصر لسبع بقين من جمادى الآخر سنة ٢٧٩ بسمرقند. Naṣr starb also in Samarqand ganz kurze Zeit vor dem wirklichen Regierungsantritt al-Mu'tadhid's. Es muss also die oben vorausgesehene Thatsache angenommen werden, um nicht gleich von vornherein das auf der Münze deutlich gebotene Factum auf einen argen Stempelfehler am Reverse zurückzuführen. J. K.

Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومن بعد ويومئذ (sic) الخ
Revers: المعتضد بالله
اسمعيل بن احمد (das ل in اسمعيل wie لى)
Sonst wie gewöhnlich.

1. b.

eš-Schâsch J. 288 (900 n. Chr.). بالشاش سنة ثمان وثمانين ومائتين
Revers: المكتفى بالله (sic!)
اسمعيل بن احمد

Vgl. die Tafel. Der Chalife el-Muktafi-billâh kam erst im Jahre 289 d. H. zur Regierung. Dieser Anachronismus ist wohl nicht anders zu erklären, als durch die Anwendung eines älteren Stempels für die Vorderseite.

2.

Enderâbeh J. 291 (903/4 n. Chr.)
Avers: لا اله الا
الله وحده
لاسلكلمه (sic)
ولى دولة (sic)
Revers: لله, sonst wie Tornb. a. a. O. S. 163. n. 58.

Ahmed ben Isma'îl
295—302 d. H. = 907/8—914/5 n. Ch.

3.

Enderâbeh, J. 299 (911/2 n. Chr.). بالندرابه سنة تسع وتسعين مائتين (sic)
Avers: Unter dem 1. Theile des Glaubenssymbolum: المقتدر بالله
Revers: احمد بن اسمعيل, sonst wie gewöhnlich.

Naṣr ben Ahmed
301—331 (913/4—942/3)

3. a.

Termidh, J. 300 (912/3 n. Chr.).
Avers: لا اله الا
الله وحده
لا شريك له
حسبى لله
Innerer Kreis: (sic) بسم الله ضرب هذا الدرهم بترمذ سنة ثلثما
Aeusserer Kreis: لله الامر من قبل ومبعد (sic) ويومئذ يفرح المومن (sic)
Revers: لله
محمد
رسول الله
المقتدر لله (sic)
نصر بن احمد

Umschrift: (sic!) محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق ليظهره كره

Vgl. die Tafel. Ein durch seinen Prägeort ausgezeichnetes Stück.

4.

Enderâbeh, J. 303 (915/6 n. Chr.). Vgl. Tornb. N. C. p. 190 n. 251.

5.

Nisâbûr, von dems. J. (sic) بنيسابور سنة ثلث وثلث مائة

Avers: Im Felde unten: عدل = ع

Revers: المقتدر بالله

نصر بن احمد

Vgl. die Tafel.

6.

el-Schâsch, J. 305 (917/8 n. Chr.). Vgl. Tornb. l. c. n. 261, aber je viermal oo und o

7.

el-Schâsch, J. 311 (923/4 n. Chr.). (sic) سنة احد عشر وثلثماية

Vgl. Tornb. n. 334; aber Rev. mit doppelt. Circel und je viermal ooo und o

8.

Samarqand, v. dems. J. Tornb. l. c. n. 335.

9.

el-Schâsch, J. 312 (924/5 n. Chr.). اثناعشر وثلثماية, sonst wie bei Tornb. n. 344. Krehl, Comm. de numis Muh. in numoph. Dresdens. p. 21, no. 14.

10.

Samarqand, v. dems. J. اثنى عشرة وثلثماية. Vgl. Tornb. n. 345; aber am Rev. links unten im Felde ein grosser Punkt.

11.

Balch, J. 313 (915/6 n. Chr.). ببلخ سنة ثلث عشر وثلثماية Tornb. n. 354.

12.

Enderâbeh, v. dems. J. (sic) باندرابة سنة ثلث عشر

Av. Aeuss. Kreis: لله الامر bis المؤمنون

Rev., wie gewöhnlich, mit: المقتدر بالله

نصر بن احمد

13.

Zâmin, von dems. Jahre.

Avers: لا اله الا

الله وحده

لا شريك (sic)

Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرهم بزامين سنة ثلث وعشر (sic) وثلثماية

Aeusserer Kreis: لله الامر الخ

Revers: wie n. 12, nur: محمد رسول الله ارسله بالهدى ودين الحق
Vgl. die Tafel. **ineditus.** ليظهره على الدين كله ولوكرين (sic)

Mit dem vorliegenden Stück tritt ein in der Münzgeographie bisher noch ungekannter Name an's Licht. Die betreffenden Buchstabenelemente, wie die Münze sie uns bietet, geben wohl nichts Anderes als den Namen زامين **Zâmin**. Nach dem **Marâsid** (ed. Juynboll I. p. ٥٠٣) und nach **Ibn Hauqal** (bei Abû-l-fedâ, kit. taqw. ed. Schier p. ٢٠٣) ist Zâmin eine Stadt im Distrikt Osrûschana in Transoxanien. Sie liegt auf dem Wege von Ferghâna nach Sughd, und hinter ihrem Rücken erhebt sich das Gebirge von Osrûschana, welches den grösseren Theil dieses Distriktes einnimmt (Abû-l-fedâ, l. c.). Der Geograph **al-Istachri**, welcher um die Zeit der Prägung unserer Münze sein **Buch der Länder** (ed. Möller) schrieb, erwähnt mehrfach diese Stadt bei der Angabe der Distanzen von Transoxanien, und wir finden sie auch auf der beigegebenen Karte (l. c. Taf. XIX) in der angedeuteten Richtung als zweite Station von Chodschendeh nach Samarqand verzeichnet. Wenn al-Istachri aber (a. a. O. pag. 120 u. f.) sagt: وليس بما وراء النهر دار ضرب الا بسمرقند وبنكث „**in Mawarannahr** (Transoxanien) **gibt es keinen Münzhof, ausser in Samarqand und Binketh** (d. i. el-Schâsch)", so ist dies unrichtig, wenn man nicht annimmt, dass diese Worte blos eine temporäre Bedeutung hatten. Es mag wohl zu gewissen Zeiten, vielleicht auch damals, als Istachri jene Stelle niederschrieb, der eine oder andere Münzhof ausser Thätigkeit gewesen sein, aber im Allgemeinen war die Münzprägung nicht auf jene zwei Städte beschränkt. Das sehen wir an den bisher bekannten Münzen von Buchârâ, Ferghâna (Achsiket), Termidh, Tunketlîâk und nun von Zâmin, deren Prägung zum Theil in den Zeitraum der muthmasslichen Abfassung von Istachri's Geographie fällt. Man kann mit höchster Wahrscheinlichkeit annehmen, dass die Reihe der samanidischen Münzhöfe im volk- und städtereichen Mawarannahr, dessen ergiebige Gold- und Silberminen von Istachri selbst an verschiedenen Stellen namhaft gemacht werden, mit den bis jetzt bekannten Namen noch nicht abgeschlossen ist.

14.

Samarqand, J. 314 (926/7 n. Chr.) vgl. **Tornb.** n. 360, jedoch nur über dem Glaubenssymb. am Av. ein Punkt.

15.

el-Schâsch, J. 315 (927/8 n. Chr.) vgl. **Tornb.** n. 365, aber am Rev. im doppelten Circel je viermal ∘∘∘ mit ∘ abwechselnd.

16.

Desgleichen, aber [illegible], خمسى عشر

17.

el-Schâsch, J. 317 (929/30 n. Chr.). Tornb. n. 385. Doch am Rev. nur ein einfacher Circel.

18.

el-Schâsch, J. 318 (930/1 n. Chr.). Tornb. n. 392. Jedoch über dem Glaubenssymb. des Av. noch ح = حق

19.

Samarqand, J. 319 (931 n. Chr.); Av. im Felde unten ع = عدل; Tornb. n. 397.

20, 21.

el-Schâsch, J. 320 (932/3 n. Chr.). Tornb. n. 401. Zwei verschiedene Stempel.

22.

Desgl. Avers: لا اله الا
الله وحده
لا سر لكه (sic)

Innere Umschrift: بسم الله ضرب هذا الدرهم بالشاش سنة عاملى ثلثمائة (sic)

Aeussere Randschrift zum Theil abgeschnitten.

Revers, wie gewöhnlich, nur: المعكالله d. i. المقتدر بالله
نصر بن احد نصر بن احمد

23.

Samarqand, J. 321 (923 n. Chr.). Av. unten im Felde: ك
Revers: القاهر بالله
نصر بن احمد

Vgl. Tornb. n. 418. Krehl, De numis Muḥammadanis in numoph. Dresdensi p. 21. no. 15.

24.

Samarqand, J. 322 (923/4 n. Chr.).
Revers: الراضى بالله
نصر بن احمد

Tornb. n. 424.

25.

Balch, v. dems. J. ببلخ سنة اثنين وعشرين وثلثمائة
Revers: wie n. 23.

26.

Balch, J. 323 (955 n. Chr.) ببلخ سنة ثلث وعشرين وثلثمائة
Avers: Unter dem Glaubenssymbol: نوح بن نصر
Revers: الراضى بالله
نصر بن احمد

27.

Balch, v. dems. J. ببلخ سنة ثلث عشرين (sic) وثلثمائة
Revers: wie früher, nur unten im Felde ه

28.

Samarqand, J. 324 (935/6 n. Ch.). Torub. n. 441, doch mit حلف سح

29.

el-Schâsch, v. dems. J. Torub. n. 439, nur ○ unten im Felde des Averses.

Nûh ben Naṣr
331—343 (942/3—954/5).

29. a.

Ma'den, J. 330 (941/2 n. Chr.).

Avers: لا اله الا
الله وحده
لا شريكه (sic)

Innerer Kreis: بسم الله ضرب هذا الدرحم (sic) معدن سنة ثلثين وثلث (sic)

Auss. Kr.: لله الامر من قبل ومن بعد يومىد يفرح الموىمنم (sic!)

Revers: لله
محمد
رسولىله
الله (sic)
نوح بن نصر

Umschrift: (sic!) محمد رسول الله ارسله بالدين حق ليظهره على الدين ن

Vgl. die Tafel.

Nachschrift zu Karabacek's Bericht über zwei kufische Münzfunde.

Zu No. 1. der Samaniden-Münzen kann ich meine Bedenken gegen die Schlussfolgerung, welche auf dieses Stück gestützt wird, nicht unterdrücken. Allerdings stehen die Namen des al-Mu'tadhid als des Chalifen oder nächsten Thronfolgers und des Samaniden-Fürsten Naṣr ben Ahmed vereinigt auf der Rückseite, und wenn man die von Hrn. Karabacek mit Sorgfalt zusammengestellten geschichtlichen Data in Betracht zieht, kann man scheinbar nur zu dem von ihm gezogenen Resultat gelangen, und man möchte in dieser Münze das erste Münzzeugniss für die Selbstständigkeit und politische Unabhängigkeit der Samaniden-Dynastie erblicken. Diese fiele demnach in das Jahr 279 d. H. Hierbei ist vorausgesetzt, dass der genannte Naṣr dies Münzstück in Samarqand habe schlagen lassen. Dagegen erheben sich aber bei genauerer Betrachtung der Münzabbildung die stärksten Zweifel, angeregt durch die graphische Beschaffenheit. Der Wirrwarr von Strichen, wie ihn unser Erklärer selbst anerkennt, rührt keineswegs nur von einer argen Verprägung her, sondern der Buchstabenschnitt des Stempels, wie

er auf der Vorderseite sowohl im innern Felde als an der rechten Seite, von dem letzten Münzschlag deutlich hervortritt, war unverkennbar eine sehr rohe Nachahmung einer Vorlage, die bei der Randschrift nichts als eine Reihe von Zacken mit einem ـ und قند bietet, woraus ersichtlich wird, dass eine Samarqander Münze zum Vorbild gedient hat, vielleicht auch noch mit einem Datum, worin تسع als Einheit gegeben war. Dergleichen barbarische Nachahmungen besonders von Samaniden-Münzen, werden in Russland und an den Gestaden der Ostsee in zahlloser Menge bekanntlich aus dem Boden gegraben; im hiesigen Cabinete liegen mir wohl an dreissig vor. Sie zeigen in sehr verschiedenen Graden eine Verschlechterung der Schrift, welche allen gemeinsam ist, bis zu einer völligen Deformität, so dass Aurivillius bei manchen zweifelhaft war, ob er wirklich arabische Züge vor sich habe. Bei mehreren fehlt in der Glaubensformel des Avers in رسول الله das ر, wie es auf dem hier vorliegenden Exemplare der Fall ist, und bei vielen ist ebenso wie hier bei beiden Seiten der Münzschlag mit unrichtigem Aufsetzen des Stempels wiederholt, wodurch stückweise Verrückungen der Legenden entstanden. Im Texte selbst sind bei den schlechteren Sorten einzelne oder mehrere Buchstaben weggelassen, wodurch ganz unlesbare Wortmonstra erzeugt wurden. Bei den besseren gelingt es nur einem geübteren Erklärer, Nachahmungen von Originalen zu unterscheiden; öfters dient eine chronologische oder geschichtliche Unrichtigkeit, sie zu entdecken. Denn an Anachronismen, Zusammenstellung von Namen, deren Träger zeitlich weit von einander getrennt sind, ja sogar solchen, die verschiedenen Dynastien angehören, ist auf diesen Stücken kein Mangel. Für unsern Fall muss hervorgehoben werden, dass besonders auch Originale Nasrs II öfters zu Vorbildern gedient haben. So bewahrt das Rostocker Cabinet einen Dirhem, auf welchem der Stadtname Nisabur und das Jahr 403 mit den Personennamen Qahir (reg. 320—22) und Nasr b. Ahmed (reg. 301—331) erscheinen, obgleich diese Personen 70 bis 80 Jahre früher lebten, letzterer zur Samaniden-Dynastie gehörte, im Jahre 403 zu Nisabur aber der Sultan der Subuktiginiden Mahmud herrschte. Sehen wir jedoch auch einmal ab von den geschichtlichen Ungeheuerlichkeiten, so muss mir nach der Beschaffenheit der Schrift schon unglaublich erscheinen, dass dergleichen verzerrte Monstrositäten aus einer samanidischen Münzstätte in Samarqand hervorgegangen seien, wo bekanntlich Künste und Wissenschaften in hoher Blüthe standen. Zudem sind wir in der glücklichen Lage, eine solche Voraussetzung sogar für das Jahr, um das es sich hier handelt, und die nächstvorigen wie folgenden zur Evidenz bringen zu können. Ich habe im hiesigen Museum einen Dirhem Samarqand's von eben demselben Jahre 279 vor Augen, von dem sich auch ein Exemplar im Stockholmer Cabinet findet (Tornb. N. suf. S. 104 No. 441). Es zeigt einen völlig klaren

und netten kufischen Schriftductus, mit welchem der auf unserem fraglichen Stücke zumal auf der Vorderseite, angeblich aus derselben Stadt und demselben Jahre, in gar keinen Vergleich kommen kann. Und ebenso verhält es sich, wenn man die Münzen Samarqand's aus den folgenden achtziger Jahren dagegen hält. Genug, allein schon diese Schriftform macht es mir unmöglich, an die Entstehung dieses Stückes im bezeichneten Jahre aus einem samarqander Münzhofe zu glauben.

Und wie nun aus demselben Jahre 279 und derselben Stadt noch eine unzweifelhaft ächte Münze vorhanden ist, welche nur den Chalifen-Namen und den des designirten Thronfolgers, den des Naṣr aber nicht enthält, so wird die Authentie unserer in Frage stehenden noch um so verdächtiger und die Annahme, dass Naṣr I, welcher im selbigen Jahr starb — wir wissen gar nicht, wie weit er in dasselbe hineinlebte — ganz kurz vor seinem Tode seine Unabhängigkeit proclamirt habe, gewinnt dadurch keinesfalls sehr an Wahrscheinlichkeit. Als der Zeitraum, binnen welchem dieses geschehen sein müsste, könnten, soweit das Münzstück dafür Zeugniss geben sollte, wohl nur die letzten sechsthalb Monate des Jahres 279 gelten, weil al-Mu'tamid erst am 20 Radschab starb, sein Name aber, so lange er noch am Leben war, als des wenn auch nur nominellen Trägers der geistlichen Oberhoheit ungleich unerlässlicher gewesen wäre, denn der des designirten Thronerben al-Mu'tadhid. Dieser letztere steht aber allein auf dem Münzstücke; es müsste demnach, die Authentie vorausgesetzt, nach al-Mu'tamid's Tod geschlagen sein. Vom Ende des Jahres her verkürzt sich aber wieder der Zeitraum dadurch, dass die Regierung Ismail's des Bruders und Nachfolgers von Naṣr I auch noch aus dem Jahre 279 begonnen wird. Ob dieser Moment nicht bis vor den Tod al-Mu'tamid's zu datiren sei, bleibt ungewiss. In solchem Falle würde für eine Münze Naṣr's I, die dessen Unabhängigkeit declarirte, überhaupt kein Raum bleiben.

Unsere Vorlage wird aber als ein hierfür selbstredendes Zeugniss noch weniger Glauben erregen, wenn ich Folgendes hinzufüge. Das jenaische Cabinet bewahrt eine aus der Soretschen Sammlung stammende Münze, gleichfalls in Silber, die den Namen نصر بن احمد, graphisch ganz gleich wie auf dem Stücke des Hrn. Karabacek, ferner den Prägeort Samarqand und das Jahr 282(!) trägt. Alle diesen constitutiven Data sind völlig deutlich und sicher. Und dennoch können wir unmöglich irgend welchen historischen Schluss darauf basiren; denn Naṣr war bereits mehrere Jahre vor 282 verstorben und die Samarqander Münzen tragen von 280 an den Namen Ismail's. Auch hier verräth sich die Unächtheit des Stücks noch mit durch die Schriftform, die auf dem Advers zwar nicht eigentlich misslungen ist, aber eine unsichere Hand des Stempelschneiders erweist und von dem schönen Ductus der gleichzeitigen

Exemplare Samarqands bedeutend absticht; auf dem Reverse aber tritt uns in dem Glaubenssymbole und dem zunächst darunter befindlichen المحمدية ganz dieselbe grobe, zackige, rohe Gestaltung und dazu noch eine Corruption des المعتضد على الله entgegen, wie sie eben für die barbarischen Nachbildungen charakteristisch sind. Das Stück des Hrn Karabacek scheint mir mit diesem jenaischen ganz in dieselbe Kategorie zu gehören.

Der unvergessliche Frähn leitete den Ursprung dieser Zwittergebilde von den Volga-Bulgharen ab, einem rührigen Volke, dessen Handel sich weit und breit ausdehnte, und das zur Beförderung seines Verkehrs mit der Bocharei und Russland, Geld mit einem taliter qualiter nachgeahmten samanidischen Typus ausgemünzt habe, weil das samanidische Geld zu jener Zeit in den nördlichen Gegenden Asiens das currenteste Zahlungsmittel war. Die uns erhaltenen Proben davon zeigen, welche Willkühr in der Zusammenstellung der Legenden waltete, die sich sogar bis auf eine Umkehrung der Buchstabenrichtung steigerte, so dass man erst im Spiegel eine rechtläufige Legende erhält. Ein Beispiel hierfür liefert das bei Marsden Num. or. No. LXVIII abgebildete Stück, welches vom Herausgeber an die Spitze der Samaniden-Münzen gestellt und gewiss unrichtig von Nașr I abgeleitet wird.

Alles das Bemerkte zugestanden, könnte man aber noch auf ein Auskunftsmittel verfallen, um nichts desto weniger die geschichtliche Beweiskraft dieser Stücke zu retten. Man könnte annehmen, es seien auf den beiden Seiten, deren Data zusammen einen Anachronismus ergeben, zwei aus verschiedenen Zeiten stammende Originale, für jede Seite ein anderes zum Vorbild genommen, oder für die eine Seite ein alter Stempel aus öconomischen Rücksichten benutzt und nur für die andere ein neuer angefertigt worden. Eine für manche Stücke unzweifelhafte und nicht abzuleugnende Thatsache. Es würde dann behauptet werden können, dass wenigstens eine jede Seite für sich allein als historisches Zeugniss zu gelten habe, und wenn also auf dem Exemplare des Hrn. Karabacek der Name des Nașr ben Ahmed mit dem des Chalifen al-Mu'tadhid erscheine, so erhärte das die Autonomie des Samaniden-Fürsten, selbst wenn dieses Stück auch nur eine Nachbildung wäre. Die Original-Vorlage werde eben durch diese Nachahmung uns erkennbar und sie habe jene beiden Namen vereinigt getragen. — Ich halte aber auch diesen Schluss für nicht hinlänglich begründet, sondern meine, dass die Graveure selbst in den Legenden derselben Seite willkührliche Zusammenstellungen von Namen u. a., entlehnt von verschiedenen Originalen, vorgenommen haben. Als eine fremdartige Beigabe erscheint mir auf dem Wiener Exemplare sogleich der Stern unten im Reverse. Diese Verzierung erinnere ich mich wenigstens nicht auf irgend einer Samaniden-Münze, deren ich doch eine sehr bedeutende Zahl im Originale oder Bilde vor mir gehabt,

irgendwo gefunden zu haben. Und endlich lässt sich nicht beweisen, dass das Abbild nicht von einem K u p f e r - Originale entnommen sei; auf solchen kommen aber, wie allgemein bekannt, die Präfectnamen seit den frühesten Zeiten des Islam vor ohne irgend welche Autonomie ihrer Träger anzukündigen. Denn das Recht, K u p f e r mit eigenem Namen zu münzen, stand den arabischen Provinz-Statthaltern zu einer Zeit zu, als sie noch vollkommen abhängig vom Chalifate waren.

Meine Ansicht über das fragliche Stück geht demnach dahin, dass es eine barbarische Nachbildung aus späterer Zeit ist, dessen Verfertiger in der Legende des Reverses entweder eine K u p f e r - münze des Samaniden Naṣr I. copirt, oder, was mir wahrscheinlicher ist, den Namen Naṣr's II mit dem des früher herrschenden Chalifen al-Mu'taḍhid nach verschiedenen Vorlagen zusammengestellt und vielleicht nach eigenem Einfall den Stern noch als Verzierung hinzugethan hat. Uebrigens aber sei nicht in Abrede gestellt, dass nach dem Sturze der Tahiriden (261 d. H.) die Samaniden sich bereits zu einer solchen Macht erhoben hatten, welche ihnen eine politische Unabhängigkeit möglich machten; nur finde ich in den Münzdenkmälern annoch kein Zeugniss, welches die Proclamirung derselben vor Ismail beweist, den Mirkhond bei seinen historischen Vorgängern als ersten unabhängigen Herrscher von dieser Familie bezeichnet fand: مورخان اول کسی را از آل سامان که در زمرهٔ پادشاهان شمرده اند اسمعیل بود.

Stickel.

Eine Kaside in Ujgurischer Schrift und Sprache

mit Text, Transcription, Uebersetzung und Noten

mitgetheilt von

Hermann Vambéry,

Mit 4 lithogr. Tafeln.

Unter allen Sprachen und Literaturen des uns näher bekannten Ostens ist in den letzten Decennien der ujgurischen Schrift und Sprache am wenigsten Aufmerksamkeit geschenkt worden. Gegen Ende des vergangenen und am Anfange des jetzigen Jahrhunderts hat Schrift und sprachliche Eigenheit dieses durch sein hohes Alterthum berühmten Dialectes der turco-tatarischen Mundarten wohl einiges Interesse erweckt. Abel Rémusat, Davids, Jaubert, Hammer und besonders Klaproth haben sich mit demselben mehrfach beschäftigt. Dem einen galt es, historische Beweise für eine alte Cultur der tatarischen Völkerschaften zu erringen, dem andern den vermeinten Einfluss zu bestätigen, welchen die Ujguren durch ihre Culturzustände auf ihre Nachbarn und Stammgenossen ausübten, während ein Dritter aus blossem Dilettantismus in der Turcologie die curiosen Charaktere der ujgurischen Texte zu entziffern suchte. Dilettantismus sage ich, denn was wir bis heute auf diesem Felde aufzuweisen haben, ist sehr wenig und lange nicht hinreichend um dem neugierigen Schüler zum Verständniss der ujgurischen Manuscripte zu verhelfen. Es ist dies um so mehr zu verwundern, da die Veröffentlichung eines grössern Textes ein gewiss besseres Hülfsmittel gewesen wäre, als so manche Dissertation, und dass dies dennoch nicht geschehen, beweisen am besten die ungenügenden Erfahrungen der betreffenden Forscher.

Unsere europäischen Bibliotheken haben wohl keine allzugrosse Auswahl an ujgurischen Manuscripten; doch über einen gänzlichen Mangel können wir uns auch nicht beklagen. In England ist in der Bodleian Library das in Meister-Calligraphie geschriebene بختيارنامه, eine Uebersetzung des gleichnamigen persischen Werkes, von Davids, so weit es die damalige Kenntniss des Osttürkischen gestattete ziemlich gut gelesen, ferner in Paris das تذكرة الاوليا, das معراجنامه und einige diplomatische Urkunden aus der Zeit der Mongolenherr-



28 [illegible]

29 [illegible]

30 [illegible]

31 [illegible]

32 [illegible]

33 [illegible]

34 [illegible]

35 [illegible]

36 [illegible]

37 [illegible]

38 [illegible]

39 [illegible]

40 [illegible]

41 [illegible]

42 [illegible]

43 [illegible]

44 [illegible]

45 [illegible]

46 [illegible]

47 [illegible]

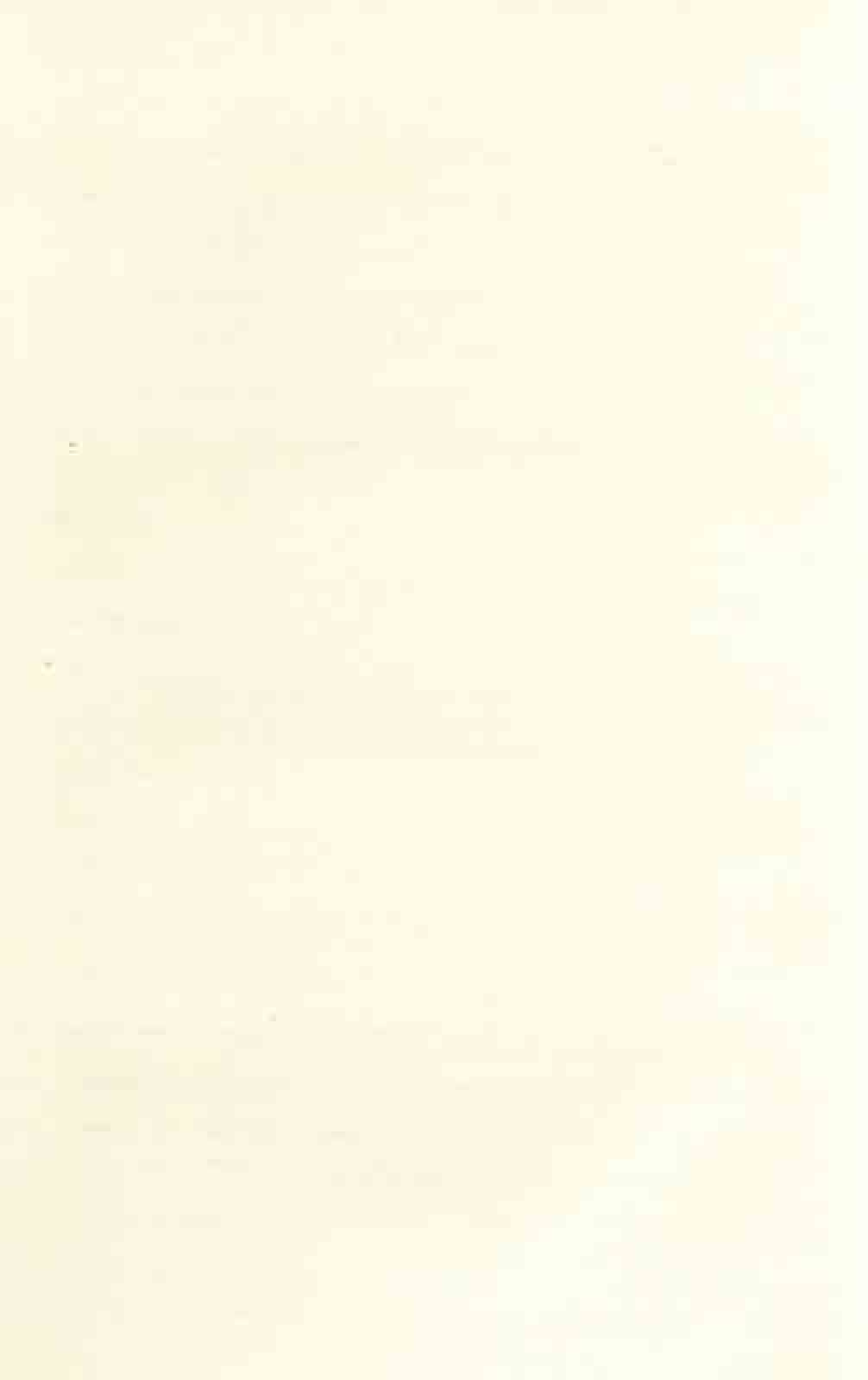
48 [illegible]

49 [illegible]

50 [illegible]

51 [illegible]

Lith. Anst. v. J. G. Bach, Leipzig

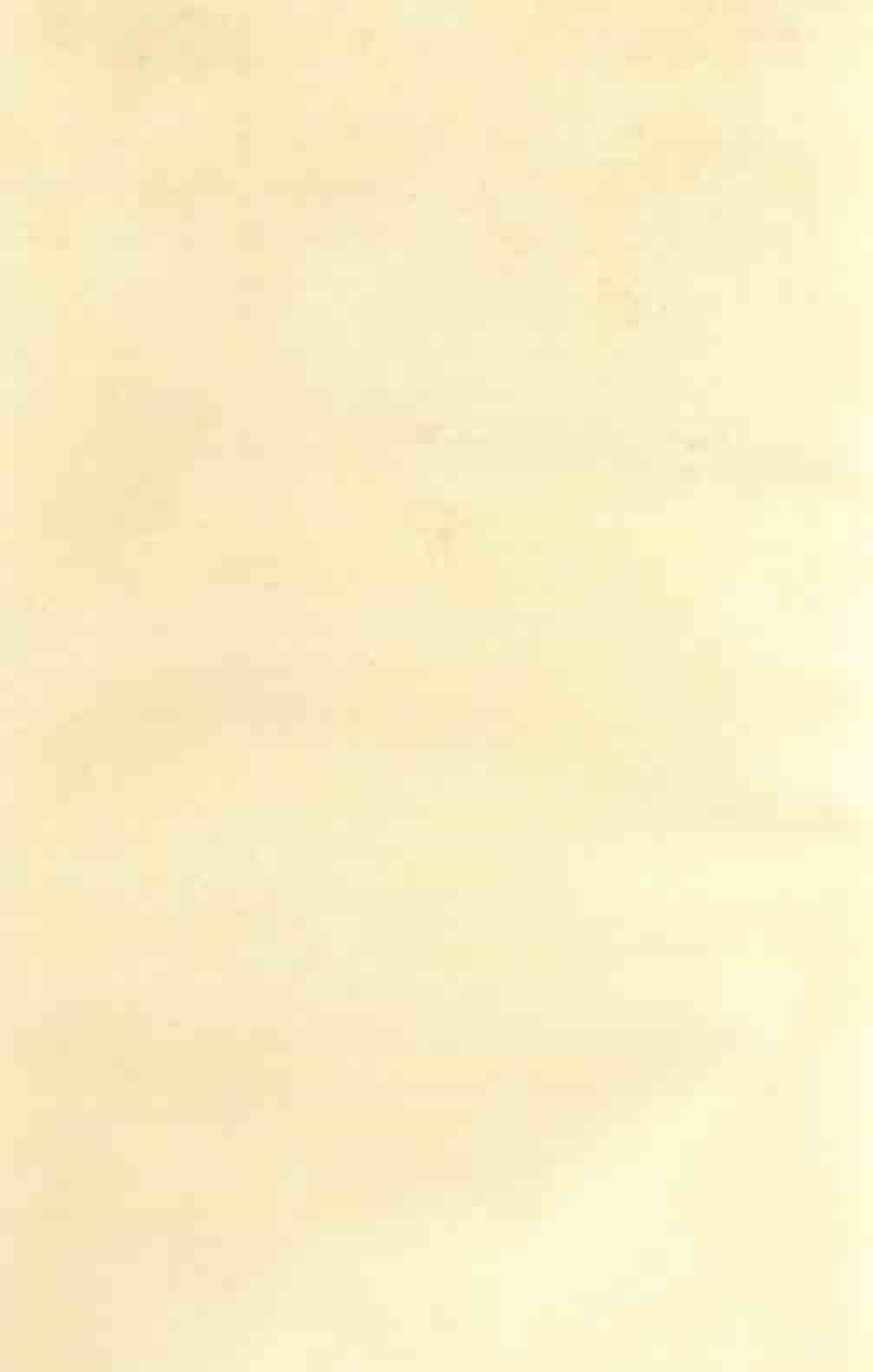


آمین یا رب العالمین

رباعی

تاریخ قصیده

تاریخ کتابت



schaft. In Wien ist ein Freibrief Timurs, den Hammer im 6ten Band der Fundgr. des Orients nach einer dem Original beigegebenen tataro-arabischen Transcription veröffentlicht hat, und das berühmte Mscr. Kudatku Bilik (die glückliche Wissenschaft), das Jaubert im Journal Asiatique Tome VI 1825 besprochen hat. Werfen wir nun einen Blick auf die aus den angeführten Msc. veröffentlichten Texte, so finden wir, bei den sonst sehr kleinen Stücken aus dem [illegible] und dem [illegible] in Kasembegs Gramm. (Zenkers Uebersetzung) in der ersten Zeile des Ersteren statt [illegible] = in der der Mitte des Kioskes [illegible] = im Zimmer des Kioskes. اوده ist rein osmanisch im čagatajischen اويده; so auch das am Ende einer angeführten Rede befindliche تاپ welches [illegible] Gerundium von [illegible] = sagen (osm.: ديو) gelesen werden sollte. Im zweiten Stücke, nämlich im [illegible] ist [illegible] anstatt [illegible] statt [illegible] oder besser [illegible] zu lesen. Der Leser hat das čag. Hilfszeitwort بولمق = sein mit dem osm. bulmak = finden verwechselt, welches in Mittelasien überall تاپمق tapmak heisst. In der 9ten Zeile sehen wir مرض Krankheit statt [illegible] = Kranker. In der vorletzten Zeile ist ارکلار erenler = Männer, Menschen ausgelassen. In der letzten Zeile [illegible] statt [illegible] st.: [illegible] gelesen. Uebrigens haben die fraglichen zwei Textproben so wenig Eigenheiten vom Osttürkischen, und so viel vom Osmanischen, dass sie leicht für ein schlechtes Machwerk der neuern Zeit gehalten werden können, denn sie verhalten sich zum Ujgurischen des Kudatku Bilik so, wie das heutige Osmanli zum Dialecte Turkestans.

So wimmelt auch das durch Hammer veröffentlichte ujgurische Diplom von Fehlern, trotzdem dass hier nur die mit rother Tinte geschriebene tatarische Uebersetzung gegeben wird, und daher noch fünf werkthätige Daktylen die kahirische Hand bildeten (wie Hammer selbst sagt). Erstens war der tatarische Umschreiber nicht ganz bewandert im Lesen des Ujgurischen. So sehen wir auf der ersten Seite 3. Zeile des lithographirten Facsimile [illegible] st.: [illegible] (der Genet. von [illegible], denn تومان [illegible], Oberhaupt von 10,000 Pferden oder Reitern) = in der 4. Z. [illegible] st.: [illegible], in der 7. Zeile [illegible] st.: [illegible]. Auf der zweiten Seite 1. Z. [illegible] st.: [illegible], 6. Z. [illegible] statt [illegible] 8. Z. [illegible] st.: [illegible]. In der 10ten Z. [illegible] st.: [illegible] = bis gemäss, welches zum vorhergehenden Worte gehört, und [illegible] = Ende. In der 11. Z. [illegible] statt [illegible] (der Gestütsinhaber, ein Epithet des folgenden Eigennamens)

u. s. w. Nicht minder schlecht ist die Uebersetzung, doch ist dies leicht zu verzeihen, denn zur Zeit der Veröffentlichung dieser Urkunde war unsere Kenntniss im Osttürkischen eine so geringe, dass selbst der grösste Fleiss und Anstrengung nichts besseres erzeugen konnten. Schliesslich wollen wir noch jener 3 Zeilen erwähnen, die Klaproth im 2ten Bande der Fundgruben des Orientes auf der zur Seite 185 beigefügten lithographirten Alphabetentafel gibt. Hier finden wir in einem Texte von 14 Worten 6 Fehler und zwar solche wie sofi st.: sözi, pük-sehr st.: bartsh = alle, welch ersteres ein rein osmanisches Wort im čag. gar nicht existirt; musaiklar = Beispiele st.: mesaichlar = Scheiche; war = ist st.: ning = Genitivaffix etc.

Wir sind weit entfernt den Vorkämpfern auf diesem Felde der Turcologie irgend einen Vorwurf zu machen. Es ist nur Jaubert, der in Besprechung des Kudatku Bilik grosse Nachlässigkeit, ja ich möchte sagen Gewissenlosigkeit sich zu Schulden kommen lässt, denn er lässt Zeilen und Worte aus, ohne es dem Leser mitzutheilen. Der Entzifferer ujgurischer Handschriften hat wirklich mit riesenhaften Schwierigkeit zu kämpfen. Erstens sind die grammaticalischen und lexikalischen Eigenschaften dieses Dialectes uns zu wenig bekannt; zweitens ist es die allzu beschränkte Zahl der Schriftzeichen, von denen eines oft zur Bezeichnung mehrerer Laute gebraucht wird, die das Lesen erschweren, denn in vielen Fällen muss man ohne irgend einen Anhaltpunkt aus dem Zusammenhange des ganzen Satzes das fragliche Wort errathen. Hinsichtlich der Sprache mögen wir wohl hoffen, dass Dr. W. Radloff durch seine im Nordosten Chinas gemachten Forschungen, namentlich durch seine Studien im Dialecte der Taranči's, eines schon lange vom ujgurischen Stamme losgelösten Zweiges, uns wesentliche Hilfe leisten werde. Die Sprache dieses friedlichen, Ackerbau treibenden Völkchens kann wohl nicht als reines Specimen des altujgurischen Dialectes gelten, von dem wir z. B. im Kudatku Bilik ein achthundertjähriges Denkmal besitzen; doch ist sie in erster Linie mit diesem verwandt, und wird uns gewiss viele Aufschlüsse geben.

Nicht so verhält es sich mit der Schrift. Abgesehen von der schon erwähnten Armuth der Charaktere, denn das Ujgurische hat nicht mehr als vierzehn Grundbuchstaben, wie Arabšâh in seiner Geschichte Timurs bemerkt, so haben diese unter einander noch dazu eine auffallende Aehnlichkeit, welche bei der geringsten Nachlässigkeit der Copisten oft die grösste Schwierigkeit erzeugt. Wir wollen nur einige davon anführen. a) [illegible] ein Kehllaut, welcher das arabische ق ح خ غ; [illegible] ein Zischlaut, welcher das arabische س ض ص ز ش, und [illegible] ein Doppellaut, welcher ج چ repräsentiren soll. Würde man nun die primitive Form und Richtung beobachten, würden die diakritischen Punkte, welche beim ش ج erforder-

lich sind, oben oder unten beigegeben, so wäre vieles erleichtert. In den Handschriften jedoch finden wir das runde oder spitzige Ende, die rechte perpendiculäre oder linke Stellung des fraglichen Buchstabens wenig beachtet, und bei einem solchen zweifelhaften Falle muss man in einem und demselben Zeichen oft den Werth eines ق خ ح ك ع س ش ز ض ص ـ und ـ also zwölf verschiedener Laute errathen. b) ـــ welches in der Mitte ein ح خ غ ء und mit einem unten angesetzten ـ غ geben soll. c) ـ welches vier Labiale als ف پ ب و vorstellt. Ferner die sehr mangelhafte Bezeichnung der Selbstlaute als: ـ für a, e; ـ für o, u, ö, ü, denn das von Klaproth angeführte ـ ö, ü ist nicht überall mit Consequenz gegeben.

Diese und viele andere Schwierigkeiten haben mich bewogen vorliegende Ķaṣîde anstatt in den verwandten aber nicht identischen mongolischen Typen drucken zu lassen, lieber in getreuem Facsimile zu veröffentlichen, wozu die Photographie, natürlich ein sehr einfaches Verfahren, am besten an die Hand geht. Sollte es mir gelingen durch dieses Specimen, welches als erste Arbeit gewiss nicht ohne Fehler ist, bei den Freunden der türkischen Sprachen und Litteraturen einiges Interesse zu erwecken, so will ich später eine grössere Chrestomathie von sämmtlichen in Europa existirenden uigurischen Handschriften vorlegen, und da bis dahin meine „Cagataischen Sprachstudien", die ein ziemlich vollständiges Wörterbuch der osttürkischen Sprache enthalten, aus der Presse hervorgegangen sein werden *), so wird der Text bei Erklärung des speciell uigurischen Wort- und Formenschatzes jedem Kenner des osmanischen Dialectes zugänglich sein.

Was die hier veröffentlichte Ķaṣîde anbetrifft, welche am Schluss der Handschrift des Kutdaku Bilik sich befindet, so ist sie ungefähr vierhundert Jahr nach genanntem Werke verfasst und geschrieben worden. Ersteres hat als Datum der Abfassung 462 d. H. und letztere 843, was auch übrigens aus der Sprache zu erkennen ist, denn das Kudatku Bilik hat eine Masse derartige Worte und Formen, welche mit der Hilfe des reinsten Čagataj von heute nicht zu erkennen sind, während die Ķaṣîde hinsichtlich der Sprache zwischen dem Dialecte der Chinesischen Tatarei und dem der drei Chanate steht und ausserdem aus der Feder eines solchen Mittelasiaten geflossen ist, dem die westtürkischen Mundarten nicht ganz unbekannt waren.

---

*) Ist bereits geschehen. D. Red.

Transscription des ujgurischen Textes.

قصیده

1 قاموغ مخلوق سوالک نی قدرتینک نمنک بیرغالی
2 بیرو قارمس یوق سنکی الش دنیا مدحی سخالی
3 ملکیمنک کا ازدوق شرینک یوق نی خالجب هم نی وزیر
4 ادم می جن لی ملایک بارچه تینک نی رحمانی
5 جواهرو جسمی غرض ایرماس سطحی طول یوق
6 طلوع مانی هم طلوغمیشی یوق جوقتی یوق هم اوغلانی
7 تورت طبائع بیمش حواس التی جهات دا یوق مکانی
8 الدین اوستین اوننک سول ایچده مواضع ی یوق امکانی
9 خمیر اقیمنکدین شر انیمک دین بارچه تنک هم اندین اول
10 ذاتی تینک نی تصوّق یوق تحبنک ایرمس جسمانی
11 تاغ تینکیز بارچه نی بیابان هم وحوش هم طیور
12 جمله مخلوق خالقی اول مخلوق ایرماس قرالی
13 چین منقشدس ایروس بیر صفاتینک تورت میمنات
14 تورات انجیل زبور دس حسف ارتورمیش قرقانی
15 رازق ی غفّرسن اوک سن تورالکان بیمیر اوغان
16 جمله بی مرزوق حن سن عاصی لاتینک غفرانی
17 قدرتینک تانسرغ عجایب صد هزار الوان او زه
18 بیری بیرکا اوخ شاماس اول سونکی تمکی الوانی
19 بو دانیق لیق یر مطبّق زور اورامن توتاجی
20 اول کسرالا لیلک اورش معلّق سن تورالدینک قصرالی
21 یتّی ارکان اون اکی بوروج دا بوربوروسن روان
22 شمس وزهره اول قمر کیمر یتّی افلاک تروانی
23 مشتری مریخ عطارد امری استین قمر زحل
24 دون له کون دوز اوت سوب تورادی کل عالم بردای

25 امرینکا محافظ مشتهر قادرتیمنک تینک ایشچیسی

26 یوتی تاموغ ملیکی هم سکیبیر او چماغ رضوانی

27 بیر اوچ یالغا تنبیه کا حق اغیراب بیردی جان

28 سکبیر او چماغ غه کوچوردی اتم ادریس حوالی

29 خاکی داود قاشی تمنک کی صورتین بکین قیلدی

30 خاکی موسی اوزره مهمان اتدی هم اول سالارقی

31 حق تینک امری اتدی ابراهیم غه اسماعیل ارچون

32 بولدی تسلیم حق اجابت قیلدی ترقین قربانی

33 نور بکرمی مینک بلاوچی اتدی لار حق پارچه سی

34 دیدارینکا عاشق ایردی موسی ابن عمران

35 اوشبو کون تینک مشرقین دین اول یانا مغربغه چه

36 بوروز اتدی بلقیس اولتوری اول سلیمان فرمانی

37 یعقوب اوغلی بولدی محنت تارتتی تهمت لار دالمصر

38 قیلدی قوللوق بولدی پادشاه اول یوسفی کنعانی

39 کورک ایچیمدا حق یوسف غه قیلدی کورصدی تمام

40 بولدی عاشق اول زلیخا بیرتتی یوسف فراعونی

41 جمله مرسل کا اجیندی چقت اوغول قیز هم ازب

42 من تورات دینک روحانی دین عیسی مریم یحیی ...

43 رحمتیمنک للعالمین دیب یارلیق ایت تینک ساوچی غه

44 اتی احمد اوزی رحمت انبیالار سلطانی

45 قوتلی سوزمادی قونیمکا قوشمادی تیبی کولکاسی

46 ایچ مینک اوچ یوز معجزاتی حق بیلور بیر پارچه لی

47 ایمان اسلام باشچی لار دین شریعت شاه لاری

48 ایرتملار کسو چلوک مبارز اول شهیدلار برهانی

49 بیرسی اوردی حسن اول بیرسی اوردی حسین

50 ایکیسی بولدی شهیدلار هم اغیرلیق روحانی

51 جان لاری لی حق رسول غه تیلمیش ایردی فدا

52 تورت اشی توتور جانونی اوتور اوچ میمنه یارانی

53 تورت اشی دا ایکیسی تین بیری صدیق بیر عمر

54 ایکیسی ایردی کوبانی تیمر علی هم عثمانی

55 تورتی مختار انمیسی دا یارلیقالمیش فی کمان

56 او نیمکا دیکمیش بشارت اول علی حق ارسلانی

57 دین ایچیندا انشچی ایردی اول صحابه جمله سی

58 طلحه عباس حمزه مسعود اول سلیمانی

59 شرع ایچیندا دین قاضی باشلاریننگ اورتلچی

60 بو حنیفه اول شاپور سلیمان محمد شیبانی

61 مشتهیدلارننگ هم کل علم تیننگ کانلاری

62 غزالی یعقوب شافعی هم بو حنیفه نعمانی

63 عشق ایچیندا یول حقیقت بایزید ذو النون الاوی

64 تیمم کوروسین سونار مرحبی اول مجوسی قصرانی

65 من اولوغ مینکی اوغانیم قادری قهار الدیم

66 من لانجورلین توشمیش ایرسه بو سوزوم لیننگ نعیانی

67 من موتکوم بیلکان تورانکان هم عفوسی هم صبور

68 هم رحیم سن هم کریم ات ایسیم نیماک در مانی

69 بارچه مخلوق باقی اولمس ایچ بقیی عبرت کورمس

70 قلمادی سلطان سلاطین لیشروان انوانی

71 بو قصیده لی اوقیغان هم ایشتکان کا ایا بیر

72 لطفیننگ ایچره بیرکین اوچمنیغ میننگ تیدار مهمانی

73 یوقارا سایل التقوم وکل الدیم اول ارزانی

74 هم اوچیننچی ال قدیم اجتبی رب حکمتی کانی

75 رحمیننگ تین دا اولوغ قیل من قورانکان بیر اوغلن

76 سن کدار قیمل نسخ الیندا جمله مومن ایمانی

Uebersetzung.

1. Die . . . . sämmtlichen Geschöpfe ist der klare Beweis deiner Allmacht.
2. Einzig bist du, du hast keinen Gefährten, du der Welten Preis und Lob!
3. In deiner Herrschaft hast du keinen Genossen, keinen Minister, keinen Vezir.
4. O du, der Menschen, Geistern, Engeln, ja Allen Barmherzige!
5. Fleischliche Existenz ist nicht seine Absicht, er hat keine Breite, keine Länge.
6. Er ist und war nicht geboren, er hat kein Ehehälfte und kein Kind.
7. In den vier Elementen, in den fünf Sinnen, in den sechs Kubikseiten (der Welt) hat er keinen Raum.
8. Weder oben noch unten, weder rechts noch links kann seine Wohnung (Privat-Gemach) bezeichnet werden.
9. Das Gute ist von ihm, das Böse von ihm, alle Würde stammet von ihm.

---

1. [illegible] möglicherweise سحواك (?) سحواك ist mir nach einem mehrere Tage langen Nachsinnen und Nachschlagen in allen möglichen Wörterbüchern unbekannt geblieben, und es sollte mich sehr freuen, wenn ein Fachgenosse in der Errathung glücklicher wäre. [illegible] نی ist das Affix des Besitz anzeigenden Fürwortes des vorhergehenden unbekannten Wortes, wobei im Uigurischen der Selbstlaut i, e, u, ö, ü, der Endmitlaut des betreffenden Wortes wiederholt geschrieben und auch ausgesprochen wird.

2. تیری تلر bilî bar wird auch im čag. für Gott gebraucht. سنکی sengi منکی mengi kömmt beinahe immer anstatt sanga = dir, manga = mir vor.

3. حاجب hağib, welches wir mit Minister übersetzen, bedeutet eigentlich Kammerdiener und Thürsteher. Mit diesem Namen bezeichnet man noch heute in Persien ein hohes Amt, nämlich حاجب الدوله Intendant des königlichen Palastes.

4. آدم می adam mi جین‌نی ğin ni ist wieder eine Verdoppelung des letzten Mitlautes, welche der Accusativendung ی beigegeben wurde.

5. جوانب جسمی ğevâhib ğismi wörtl. körperliche Essenz. Hier und auch anderswo ist das [illegible] der Aussprache gemäss mit [illegible] = l ausgedrückt. سطاحی satbi ist eigentlich nur [illegible] , doch scheint das ح vergessen worden zu sein, denn ذاتی zati = seine Person, wie es sonst gelesen werden könnte, passt nicht hierher.

6. جوفت ğuft osm. جفت ğift = Paar, wird in Mittelasien überall statt Ehehälfte gebraucht.

7. آلتی جهات alti ğihât = die sechs Seiten des nach orientalischen Begriffen in Kubikform repräsentirten Weltkörpers.

8. Das [illegible] lü, lü, welches an اسن ast = unten اوست üst = oben angehängt ist, ist ein Adverbialaffix, das auch im Magyarischen existirt.

10. Nichts Unedles hat seine Persönlichkeit, nichts Befleckendes selbst seine Körperlichkeit.
11. Der Berge und Meere, aller Wüsten, aller Thiere und Vögel,
12. Aller Geschöpfe Schöpfer ist er, doch ihn selbst hat Niemand erschaffen.
13. Ein wahres Wunderbild bist du, viertausend Namen hat jede deiner Eigenschaften.
14. Thora, Evangelium und Psalmen, der reine Glauben liess den Koran folgen.
15. Ein gnadenvoller Verpfleger bist du, gut bist du, Schöpfer, mein Gott!
16. Du bist der Ernährer Aller, der Verzeiher der Widerspänstigen.
17. Deine Macht ist staunend wunderbar, mit hunderttausend Farben.
18. Es gleicht eine der andern von den darauf folgenden Farben nicht.
19. Diese ebene Erde hast in gefächerte Form gegossen du, Erhalter.
20. Jenen gerundeten schwebenden Thron (Himmel) hast kioskartig du erschaffen.
21. Die sieben Planeten, die zwölf Himmelszeichen hast du in ihrem Laufe bewegt.

---

11. وحوش vuhuš ist im Original: [illegible] ohne و geschrieben, doch ist die Redensart وحوش وطيور zu bekannt, als dass es anders interpretirt werden könnte.

13. چين منقش čin munakkaš, das wir mit „Wahres Wunderbild" übersetzen, ist von zweifelhafter Bedeutung. چين čin kann sowohl China, chinesisch, als auch wahr, echt heissen; منقش munakkaš kann nur mit gemalt, gefärbt übersetzt werden. Es ist übrigens auch möglich, dass wir [illegible] nicht richtig gelesen haben.

15. اوك ök čag. اوب = gut, gütig اوغان ogan = Gott, Allmächtiger wird heute in Mittelasien nur als Exclamation اوغانم oganim = Mein Gott gebraucht.

17. تانسوغ tansug, richtiger „staunenswerth, ausserordentlich". Von der Wurzel تان tan تانك tang stammen تانكلاماق tanglamak = bewundern تانسوقلاماق tansuklamak = begaffen u. s. w.

19. يتيق jatik = flach, liegend, ist das Gegentheil von dem in der darauf folgenden Zeile stehenden كسك kesik (čag. kiÿik) krumm, schief, und man findet auch anderswo in ujgurischen Texten ersteres als Epithet der Erde, letzteres als Epithet des gerundeten Himmels angeführt.

20. اوش oš = Thron, auch der Name einer Stadt in Chokand, sonst Tacht i Sulejman = Thron Sulejmans genannt.

21. ارقلان arklan = Säule, Stütze, ist wohl als Epithet der Planeten am

22. Die Sonne, Venus, den Mond, diese Karavane aller sieben Himmel
23. Jupiter, Mars, Mercur sind unter seinem Befehl, so auch Saturnus.
24. Tag und Nacht, Feuer, Wasser und Erde, ja die ganze göttliche Welt,
25. Alles ist deinem Befehle ergeben, alle Mitwirker deiner Macht.
26. Die Wächter der sieben Höllen, die Engel der acht Paradiese.
27. Einem Handvoll . . . . hat Gott Ehre angethan und Leben gegeben.
28. In die acht Paradiese hat er übersiedelt Adam, Idris und Eva.
29. Davids Erde hat der Form ihrer Augenbrauen Reiz verliehen.
30. Auf Musa's Erde hat er jene Fürsten als Gast gebracht.
31. Gottes Befehl ging an Ibrahim Ismael betreffend.
32. Er gehorchte, und Gott geruhte dem Opfer zu entsagen.
33. Hundert und zwanzig tausend Propheten waren alle wahr und recht.
34. Aus Sehnsucht zu dir entflammte Musa den Sohn Imrans,
35. An jenem Tag, als von Osten bis zum Westen hin
36. Bis über Balkis hinaus Sulejman's Befehl sich erstreckte (lief).
37. Jaakub's Sohn hatte (schluckte) Drangsal, litt Kummer gar viel.

---

allerwenigsten passend, doch kann ich aus dem ujgurischen [illegible] bis jetzt nicht anders herauslesen.

24. اوت سوب ot sub = Feuer und Wasser. Sub wird auch anderswo statt su = Wasser gebraucht, welches Verhältniss auch im Magyarischen bei vielen andern auf Selbstlaute endenden Wurzelwörtern sich zeigt. Z. B. hó hav = Schnee, ló lov = Pferd, tó tav = See u. s. w.

27. اوچ abuč osm. avuč = Handvoll, scheint sich mehr auf das einmalige Nehmen (Prise) zu beziehen, da, wie wir aus dem Ujgurischen sehen, die Wurzel ab, welche in den mongolisch-türkischen Sprachen den Inbegriff von Nehmen hat, zu Grunde liegt. Die Worte jalgu, telik sind mir unbekannt, doch scheinen sie Erde oder Lehm zu bedeuten, wie dieses aus dem Sinne des Verses hervorgeht, auch findet sich im čag. jolgin = ein schlechter Lehmboden vor.

29. بكين begin mag wohl auch بجين bečin gelesen werden, doch kann es in beiden Fällen mit zierlich, wohlgefällig übersetzt werden. Begin, dessen Wurzel beg bag = Lust, Wohlgefallen bedeutet, existirt in den übrigen türk. Dialekten in begenmek, bejenmek u. s. w. so auch bečin = zierlich ist im chokandischen bič = nett, osm. čiči bigi (Kindersprache) = schön vorhanden.

33. يلاوچى jalandži oder jolandži = Prophet, Gesandte, von jollamak = schicken, senden.

37. يوتتى محنت jutti mihnet = hat Kummer herabgeschluckt, ist ein stärkerer Ausdruck des sonst gebräuchlichen čag. محنت ييماك mihnet jimek = Kummer essen. دالىم dalim oder delim kommt im Texte des Kudatku Bilik häufig vor und scheint viel oder stark zu bedeuten.

38. Er that Knechtschaft und Padišâh wurde endlich Jusuf der Kenaani
39. In der Schönheit hat Gott ihm ganze Huld (Treue) gewährt.
40. Zuleicha verliebte sich in ihn und es besiegte (zerriss) Jusuf den Fir'aun.
41. Alle Propheten liess er leiden, Frau, Sohn und Tochter Leidgenossen (?)
42. Du hast aus Geistigem erschaffen Isa, Merjem und Jahja (Jesus, Maria und Johannes).
43. Deine Barmherzigkeit der Welt zusagend hast Liebe gezeigt du dem Gottesgesandten.
44. Ahmed heisst er, gnädig ist er, jener Sultan aller Propheten,
45. Sein Glück erlosch nicht, in (auf) seine Nacht fiel kein Unglücksschatten.
46. Dreitausend und Dreihundert Wunderthaten, als wahr kennen wir alle.
47. Die Oberhäupter des Islam, des Glaubens und Gesetzes Fürsten,
48. Sie waren gar mächtige Kämpfer, jene vorzüglichen Märtyrer.
49. Hasan war der eine, der andere Husein.
50. Beide starben den Märtyrertod, und waren hochgeehrt geistig,
51. Denn ihr Leben opferten dem Gottesgesandten sie.
52. Vier Genossen, neun Frauen, dreiunddreissig tausend Freunde (hatte Mohammed).
53. Von zweien der vier Genossen war der eine Siddik (Abubekr) der andere Omer.
54. Zwei waren seine Schwiegersöhne Ali und auch Osman.

---

40. ييرتتي jirtti besiegte, heisst wörtlich vernichtete. So osm. jirtmak = zerreissen magy. irtani = ausrotten, vernichten.

41. Der ganze Vers ist mir dunkel geblieben. جمله مرسل کا ist richtig sämmtlichen Propheten; agindi kann auch ketšindi gelesen werden, so ist im Texte zwischen kiz = Mädchen und siz = ohne nur schwer der Unterschied zu entdecken, auch das letzte Wort hem azab könnte ich nicht verbürgen.

42. Jahjani ist im Texte das obere als das verbesserte zu lesen.

43. ساوجى saudši = Prophet stammt von sau = Nachricht (magy. szó = Wort) ab. Im ćag. heisst ساوجى saudši = Botschafter, doch nur ein solcher, der die Einladungen zu Festen austrägt, oder ساوجى خاتون saudši chatun = die Brautmutter (die der Bräutigam schickt) osm. كورنجى görüdši.

44. Im Texte steht statt „sultaler" „sultalar", da der uigurische Schreiber sich mehr nach der Aussprache als nach der Orthographie gerichtet hat.

45. كيم كولكاسى keči kölgesi = Unglücksschatten. Uebrigens wird dies irriger Weise für persisch gehalten. كج = keči = schief, krumm, unrecht kommt zumeist in Zusammensetzung mit anderen Worten vor. كجيمورلوك ketšjürlik = Unglück.

55. Vier waren auserkoren, die Sechs auch ohne Zweifel beliebt.
56. Allen Zehn hatte Freudenbotschaft gebracht Ali der Gotteslöwe.
57. Im Glauben waren Hilfsgenossen die sämmtlichen Gefährten.
58. Talha, Abbas, Hamza, Mes'ud und . . . . Selmani.
59. Denen im Gesetz die Glaubenskrone das Haupt zierte (bedeckte)
60. Bu Hanife, jener Šapur Melik und Muhammed Šeibani.
61. Die Glorie der Hochgelehrten, die Fundgrube des Wissens.
62. Gazi Jaakub, Šafi'i Bu Hanife der Numaner.
63. Jener getreue in Gottesliebe Bajezid (Bestami?) diese zwei flammenden Schwerter. (?)
64. Von denen ein Blick im Staube erniedrigt Feueranbeter und Christen.
65. O mein grosser Gott, mein gewaltiger mächtiger Herr!
66. Du verzeihe, sollte die Fluth meiner Worte sich nicht legen.
67. Du kennst meine Mühe, o Schöpfer, gnädig bist du und geduldig,
68. Barmherzig auch und mildevoll mein Name und Sinnes Heil.
69. Unbeständig ist alles Erschaffene, o nimm ein Beispiel dir!

---

54. كوبك kübek = Ehlam čag. küjan und kürzu osm. güvej.

58. [illegible] kuda sa, chuta sa oder chuda ša mag vielleicht ein Epithet des Selman oder Selmani Fars, wie er sonst genannt wird, sein, doch ist es mir gänzlich unbekannt, und ich habe die Transcription lieber ganz weggelassen.

59. Von ايرناجى irtağı ist die Sylbe im Texte mit [illegible] d. h. zwei auf einander folgende [illegible] geschrieben, welche Duplication, wie die Erfahrung lehrt, oft statt ğ gebraucht wird.

60. شابور مليك šapur Melik scheint mir irrigerweise statt سيف الملك seif ül mulk angeführt worden zu sein; so ist auch محمد شيبانى Muhammed Šejbani, ein im Zeitalter der Verfassung dieser Kaside regierender Fürst, auf ganz unpassende Weise in die Reihe der ersten Heiligen des Islams eingeführt.

62. نعمان Numan ist der Name einer Insel im persischen Meerbusen.

63. [illegible] hezar [illegible] ist im Texte [illegible] zilaus nach der Aussprache geschrieben.

64. عرض ist nach der in Mittelasien üblichen Aussprache urz mit [illegible] u geschrieben, doch weil unter dem Selbstlaut das Zeichen des ع fehlt, was sonst selten der Fall ist, so kann ich die richtige Lesart nicht verbürgen. نصرانى nasrani ist im Texte in Folge der öftern Verwechslung r = v narvani geschrieben.

65. اوغان ugan = Gott ist im čag. nur als Ausrufung [illegible] = Mein Gott gebraucht. [illegible] idim = Mein Gott von id = Gott, Mächtiger, Starker. Diese Wurzel hat auch im Mongolischen den gleichen Inbegriff, auch im Magyarischen ist üdü, üdv = Heil, Nutzen mit derselben verwandt.

67. [illegible] statt [illegible] menim munkum = meine Mühe.

68. [illegible] at isim ist mir ein wenig dunkel, möglich dass es ات اسم at ism = Name heissen soll.

70. Denn es verschwand selbst Nušírvan, dieses höchsten Fürsten, Macht.
71. Den Lesern und Hörern dieser Kaside, o Gott,
72. Gieb in deiner Huld im Paradiese den ersehnten Aufenthalt (Gastfreundschaft).
73. Dieser schwarze Bettler, meinen Vormund zuerst habe ich gemacht . . . .
74. Auch der dritte . . . . es öffnete Gott der Weisheit Minen.
75. Betheilige an deiner Gnade, o Schöpfer, du mein Gott!
76. Und behüte vor Verderben den Glauben aller Rechtgläubigen.

Die letzte Seite dieses Facsimile enthält ausser den Endzeilen der Kaside noch folgende andere Inschriften

1. رباعی

خدایا گر یازوق قیلدیم باغشلا
بیا حق مصطفا واهل بیتی
یازوقسیز خود کیشی یوقتور جهاندا
یمان قیلدی اوشول کیم ایمانی ساتقی

O Gott sollte ich gesündigt haben, verzeihe mir
Um Mustafa und seiner Familie Willen.
Ohne Sünde gibt's wohl keinen Menschen auf der Welt,
Uebel hat nur derjenige gehandelt, der den Glauben verkauft.

---

70. نیشوروان statt نوشیروان.

71. اوقیغان okigan ist das Particip. Präs.

72. منگی mingi, welches im Texte deutlich von mengi = mir unterschieden wird, ist mir von unbekannter Bedeutung.

73, 74. Sind trotz aller Mühe mir unverständlich geblieben. Im ersten Verse sind mit Ausnahme des letzten Wortes arsan oder asan einzeln alle verständlich, so auch im zweiten, wo nur die richtige Lesung des الکلدیم zu bezweifeln ist, und dennoch ist es mir nicht gelungen nach langem Forschen den Sinn zu erörtern.

76. نسخ الیفدا neskh ifade = vor Verwischen, Verderben. کدار قیلماق heisst im Ujgurischen beschützen.

2. Datum der Kaṣîde.

تاريخ سكز يوز قرق اوچدا قوی

ييل اخری محرم ای تيمكی

تورت ينكی سی

هری شهرينده

بتيلدی

Zur Zeit Achthundert dreiundvierzig am Ende des Schaf-Jahres
am vierten des Mondes Muharrem ist es
in der Stadt Herat geschrieben worden.

3. Datum der Abschrift der Handschrift des Kudatku Bilig.

تاريخ سكيز يوز يتميش توقوز دا ييلان ييل بو قوداتقو بيليككی

كتابنی عبد الرزاق ..... صفا بخشی اوچون استامبولدا توقاتدين

فخری اوغلی غازی علی بتيب ييبرمريب تيلتورديلار مبارك

بولسون دولت كيلسون مرحمت ييتسون

Zur Zeit Achthundert neunundsiebzig im Schlangenjahre hat der Sohn Fahri's Gazi Ali das Buch dieses Kudatku Bilig für den in Stambul sich befindlichen Minnesänger Abdur Rezzak ..... Sefa abgeschrieben und aus Tokat es ihm zugeschickt. Es soll gesegnet sein, es komme Glück, es gelange Barmherzigkeit!

Aegyptische Texte aus der Zeit des Pharao Menophthah.

Von

Prof. Lauth.

I. Kriegsbericht.

Nachdem ich in einem früheren Jahrgange dieser Zeitschrift (1863) einen zusammenhängenden Text, nämlich die Autobiographie von „Bokenchons, Hoherpriester und Oberbaumeister, Zeitgenosse Mosis" nach dem Denkmale der Münchner Glyptothek, behandelt habe, will ich nunmehr Texte aus der Zeit des Menophthah vorführen, welche sowohl an sich, weil historischer Natur, als auch desshalb ein höheres Interesse beanspruchen, weil Menophthah jetzt ziemlich allgemein als Pharao des Exodus angesehen wird. Zugleich hat diese Wahl den Zweck besserer Orientirung für den Nicht-Aegyptologen. Die Gründe, auf welche sich diese Annahme stützt, sind in Kürze folgende: In Manetho's Bericht bei Josephus über den Auszug der Aussätzigen ist wiederholt *Ἀμένωφις* und sein Sohn *Σέθως* als gleichzeitig mit diesem Ereignisse genannt. Nun hat Manetho, wie seine Liste zeigt, seine XVIII. Dynastie mit *Ἀμένωφις* (Var. *Ἀμενωφάθ*, Amunphatis-Phesunus, *Παλ-Μανώθης*, Aminophthis) [1]) geschlossen, und seine XIX. Dynastie mit *Σέθως* (*Σέθωσις*, *Σεθοῖσσος*, *Σεθώσης*) begonnen und nirgendssonst erscheinen diese beiden Namen in unmittelbarer Succession. Auch die Denkmallisten zeigen nach Meneptah, dem 13ten Sohne des grossen Königs Ramses-Miamun (Sesostris), regelmässig als Nachfolger den Seti oder Sutechi. Es herrscht also vollständige Uebereinstimmung zwischen den Denkmälern und der Ueberlieferung, und da der Bericht über den Auszug der Aussätzigen auf den nationalen Geschichtschreiber Manetho zurückgeht, so habe ich es längst schon wahrscheinlich gefunden, dass der Dynastie-Abschnitt mit *Ἀμενωφάθ*, dessen Sohn jener *Σέθως* unzweifelhaft gewesen ist, von Manetho absichtlich mit Rücksicht auf das geschichtliche Ereigniss des Exodus so getroffen wurde.

In meiner früheren Abhandlung habe ich der Entdeckung erwähnt, die H. Chabas in Betreff der Aperiu (Papyr. Leyd. I,

1) Vergl. meine Schrift: Manetho u. der Turiner Königspapyrus p. 5.

348) zuerst gemacht hatte. Da diese fremdländischen Aperin unter Ramses-Sesostris „Steine schleppten zu dem Baue der Stadt Ramses [1]" unter der Aufsicht des Gendarmeriecorps der Mazain, so steht der Identification dieses Volkes mit den Ebräern kein wissenschaftliches Hinderniss entgegen und ist diese daher in der That fast von allen Aegyptologen adoptirt worden.

Der Name des Pharao Meneptah (bei Herodot *Φερῶν*) begegnet uns meist nur auf usurpirten Denkmälern und man hat daraus geschlossen, dass dieser König nichts Eigenes geschaffen, sondern nur die Monumente seiner Vorfahren mit seinem Namen versehen habe, worin zugleich ein negativer Beweis für die Unruhen während seiner Regierung, und daher auch für den unter ihm erfolgten Exodus gegeben sein sollte. Die Frage ist aber noch nicht spruchreif; denn in den Papyrus erscheint Menophthah sehr häufig und auf einer leider! arg zerstörten Tempelwand von Karnak ist er als Sieger über die Libyer und ihre Verbündeten gefeiert.

Der betreffende Text, den ich zum Gegenstande gegenwärtiger Abhandlung gewählt habe, liegt jetzt in möglichster Vollständigkeit vor [2]. Es fehlt zwar die bildliche Darstellung und meistens die Spitzen der Columnen; auch sind sonst empfindliche Lücken genug. Dessungeachtet kann über den Gesammtinhalt kein Zweifel obwalten. Ich werde in meiner Uebersetzung die fehlenden Stellen durch Punkte andeuten, die dem Sinne nach sicheren Ergänzungen in eckige Klammern einschliessen und die zweifelhaften Deutungen mit Fragezeichen begleiten. Ich hoffe bei den Lesern dieser Zeitschrift die Ueberzeugung zu begründen, dass dieser monumentale Text, trotz der zahlreichen Verstümmelungen, von grossem historischen Werthe ist, da der darin geschilderte Feldzug sich an bestimmte Oertlichkeiten Aegyptens anknüpft und in Bezug auf Phraseologie jeden Augenblick alttestamentliche Reminiscenzen hervorruft. Auch das Vorkommen vieler semitischer Wörter dürfte ihn der Aufmerksamkeit der Orientalisten empfehlen, die besser, als ich es vermocht, die Tragweite dieser linguistischen Erscheinung verwerthen und vielleicht mit der Anwesenheit semitischer Stämme — warum nicht der Ebräer? — in nächstem Zusammenhange darstellen können.

Auf Taf. I gibt Dümichen drei Fragmente (a, b, c), wovon die

---

1) Diese in den ägyptischen Texten so häufig erwähnte Stadt wird im Pap. Anastasi VIII, 3 lin. 11 einfach mit dem Vornamen des Ramses bezeichnet (wie das biblische רעמסס u. das Ramsîs der Araber), ohne ein Präfix, in der Phrase: „das Schiff, welches geht nach . . .", woraus seine Lage am Kanale zu folgern sein dürfte.

2) Dümichen: Historische Inschriften Taf. I—VI unter der Aufschrift: „Siegesbericht aus Karnak über den Kampf der Aegypter im XIV. Jahrh. vor unserer Zeitrechnung gegen die Libyer u. ihre Bundesgenossen, die Küsten- und Inselbewohner des Mittelmeeres". Brugsch: Geographie II Taf. XXV hatte ihn vorher, indess unvollständiger gebracht; seine 36 Columnen entsprechen den Coll. 8—43 bei Dümichen. Zuerst Lepsius: Denkmäler III, 199.

ersteren zwei jedenfalls zu einem Duplicate der grossen Inschrift gehört haben. Wahrscheinlich wird diese Annahme einer doppelten Redaction schon bei dem Bruchstücke a, dessen sechs Coll. lauter Phrasen enthalten, die wir weiterhin wieder antreffen. Sicher aber wird durch die sieben Coll. von Fragm. b ein Duplicat der Coll. 65—71 dargestellt, weil sie in allen Gruppen damit identisch und doch andererseits darin von ihnen verschieden sind, dass sie oben nicht die Querlinie des Anfangs zeigen, wie coll. 67—71. Der Siegesbericht des Meneptah war also in Theben selbst mehrfach eingegraben und bildet insofern ein Seitenstück zu dem Gedichte des Schreibers Pentaur [1]) (über die Heldenthaten seines Vaters Ramses-Sesostris im Kriege gegen die Cheta), welches bis jetzt schon in fünfmaliger Redaction gefunden ist. Die beiden Fragg. a und b sind vertical, wie der grosse Text.

Horizontale Coll. dagegen zeigt Fr. c und zwar neunzehn. Sie bildeten vermuthlich das Piedestal zu der bildlichen *Darstellung*, die leider verschwunden ist, aber nach der Analogie z. B. von Taf. XXVIII, wo Ramses III. die gefesselten Fürsten der Lebu und Amaru der theban. Triade vorführt, leicht ergänzt werden könnte. Zwar sind diese 19 Coll. von Frag. c mehr als zur Hälfte zerstört; allein die abgerissenen Phrasen geben doch zu erkennen, dass es sich um die Vorführung der besiegten Feinde vor Amon, den Hauptgott von Karnak, sowie überhaupt um die Verherrlichung des Pharao handelt. Nach dieser nicht überflüssigen Einleitung wird man den Trümmern einigen Sinn abgewinnen können.

col. 1 „Heil mein 2 „. . . . . nimmt er; wohl kannte er den Morgen des 3 „. . . . anzugreifen seine Leute; gemacht von jedem Gotte 4 „. . . . Wunder grosse, geschehen dem Lande Mera [2]) gegeben 5 „. . . . der Thuer Uebles ist niedergeschmettert von jedem Gotte, welcher 6 „. . . . . Mitte (?); Anfang der ermüdeten Huld des Königs (Ba-en-Ra Miamun, Vorname) 7 „. . . . . zu den Tempeln; liess einführen 8 „. . . . [möge Meneptah] Hotep-her-ma dauern wie die Sonne! Er antwortet auf 9 „. . . . seine Sclaven, genannt sind sie Maurmeri, die nicht kannten 10 „. . . . . [Meneptah] hotep-her-ma. Es spricht Amon zu diesen Lebu, den häufenden Frevel 11 „. . . . . . . suchen . . . . . suchen. Es gibt einen Herrn mit Leben, Heil und Kraft, um ihn zu fangen, wissend 12 „. . . . . Jubel ertönt aus den Städten Aegyptens (Tomera); sie 13 „. . . . Götter den verringernden es. Der Herr mit Leben Heil und Kraft zog 14 „. . . . machte ihnen den Brunnen offen, sendete (?)

1) Vergl. De Rougé: *Le poëme de Pentaour*.

2) Beständig mit dem Deutbilde des Doppellandes. To-mera ist offenbar das mit dem bestimmten Artikel versehene *Πτίμυρις*, Bezeichnung Aegyptens bei Stephanus. Ob, wie Hincks glaubt, Mera, weil es auch das Sylbenzeichen wra hinter sich hat, mit dem Mudraya der Keilschrift, dem *Μύδρα* (*Μεδρα* Steph.), u. dem bekannten מִצְרַיִם identisch ist, verdient weitere Erwägung.

15 . . . . . „Späher auf das Feld . . 16 „ . . . . . nicht lassen sie ab mit Rufen in der Nacht 17 „ . . . . . das Pflügen 18 . . . . . „im Aussprechen schalma (שלם) 19 „ . . . . vom Lande Azar und Iuu(an?)."

Die letztgenannten Fremdländer, deren Namen sich in אצל (אצר) und יונן umschreiben lassen, deuten auf den Osten. Denn schon in den Eroberungszügen von Thutmosis III. und Sethosis I. [1]) ist Iuuan unter den Städten von Ober-Retennu, d. h. des nördlichen Syriens, aufgeführt. Der Siegesbericht Meneptah's enthielt also vermuthlich in dem Fr. c eine allgemeine Uebersicht seiner Macht, wie sie sein Vorfahr Sethosis I. [2]) und später Ramses III. [3]) nach den vier Weltgegenden bezeichnen. Den Libyern und Maurmeri (Marmaris?) stehen dann die Ostländer mit ihrem שלם passend gegenüber. Die Südländer von Kuschi und vielleicht einige Inseln des Mittelmeeres werden wir alsbald in dem grossen Texte antreffen, zu dem ich jetzt übergehe.

Um das Verständniss zu erleichtern, will ich zuerst den umfangreichen Text von 77 Coll. seinem allgemeinen Inhalte nach zu charakterisiren suchen, indem ich die einzelnen Absätze bemerklich mache. Im Ganzen lassen sich deren zehn unterscheiden. Coll. 1—2 Exposition der feindlichen Völkerschaften, deren Repräsentanten dem Amon gefesselt vorgeführt werden. Der Anfang mit dem Datum fehlt. Coll. 2—12 Zustand des Reiches unter Meneptah; seine Massregeln zum Schutze des Landes. — Coll. 13—15 Einfall des Libyers Badid in das Land Thehennu; seine Verbündeten; er erreicht die Gränze Aegyptens im Westen, und zwar im Gaue Letopolites. Coll. 15—27 gereizte Stimmung des Pharao; seine Apostrophe an seine Grossen. Coll. 27—29 der Pharao will den Zug noch 14 Tage aufschieben, da ermahnt ihn Ptah in einem Traumgesichte zu sofortigem Aufbruche. Coll. 29—30 er stellt sich an die Spitze des Heeres. Coll. 30—41 Zeit, Ort und Dauer der Schlacht; Badid flieht mit Hinterlassung einer grossen Kriegsbeute, verfolgt von den Miethlingen aus dem Volke der Naluna; Aegypten ist befreit. Coll. 41—44 Rede der Befreiten an den Pharao. Coll. 44—61 Aufzählung der Gefallenen und der Beute. Coll. 62—77 Meneptah empfängt in seinem Palaste die Huldigungen seiner Unterthanen.

Uebersetzung.

Col. 1 [Im Jahre . . Monat . . Tag . . Vorführung der niedergeworfenen Maschawascha], Aqaiwascha, Tuirscha, Leku, Schardana, Schakalscha [des Nordens?], welche gekommen waren von allen Ländern, 2. [gefangen durch] seine Tapferkeit und

1) Brugsch Geogr. I, 60; II, 94.

2) Brugsch Recueil I pl. 1, c, 5 u. 7.

3) Dümichen: H. I pl. XVII.

vorgeführt dem Vater Amon von dem Könige Ba-en-Ra Miamun Meneptah hotep-her-ma, dem Lebenspendenden.

Siehe! es war dieser gütige Gott (der Pharao) . . . . 3 . . . . . . alle Götter zu seinem Schutze; alle Fremdländer mit Schrecken vor seinem Anblicke; der König . . . 4 . . . . . . [die Gefangenen?] befinden sich in den angewiesenen Häusern, sich beugend vor seinem Widerstande; die seine Gränzen angegriffen, sind alle in . . . . 5 . . . . . seine Pläne alle sind gerecht; der Athem des Lebens, den er gewährt, ist (sonst?) unbekannt den Menschen; es siedelt der Reichthum seiner Macht in . . . 6 . . . . zu schützen Anu und Nu-(n)-Tum [1], zu decken die Stadtmauer des Tanen (Ptah), zu retten . . . . 7 . . . . . Zelte (ahil) אֹהֶל vor Pa-Baalis(t) [2], Aruschakana (semitisch?) [3] . . . 8 . . . . unangreifbar; sie war verlassen auf dem Felde von den Heerden von wegen der Neunvölker, beseitigt ausserhalb der Bewohner. Es sitzt der königliche Herr in ihren . . . 9 . . . [zur Zeit?] der Könige des Unterlandes, in mitten ihrer Städte, umgeben von semutati (ein Gebäude) aus Mangel an Soldaten; nicht waren ihnen Miethlinge, um zu entsprechen den . . . . 10 . . . [aber Meneptah sitzt] auf dem Throne des Horus, der ihn gegeben, um zu beleben die Bürger; er ist gekommen als König, um zu schützen die Reinen. Es wohnt Tapferkeit in ihm, um es auszuführen auf . . . als ein Bild auf 11 . . . dem Fremdlande Mabar [4]; er befehligt die Auserwählten seines Fussvolkes, er ordnet seine Rosse nach jeder Richtung; seine Urtheile sind im . . . . seine Veranstaltungen im 12 . . . er brauchte nicht Hunderttausende am Tage der Schlacht. Er befiehlt seinen Soldaten auszuziehen, gehend mit starker Kraft; der schöngesichtige [5] führt aus seine Miethlinge nach jedem Lande . . 13 . . . . . Land (und) Wasser.

Aber da der elende Häuptling, der niedergeworfene, vom Lande Leba (u.) Maurmeri, (nämlich) Badide [6], sich näherte dem

---

1) Diese beiden Stadtnamen entsprechen den biblischen אוֹן und פִּיתֹם; bei den LXX heisst letzteres auch [illegible], wie נֹא אָמוֹן = [illegible] oder Theben ist. Statt Pi-thom und [illegible] kommt auch אֲתָם vor, mit der nämlichen Bedeutung „Haus des Tum".

2) Chabas: „Voyage" etc. p. 29 vergleicht diese Namen einer Göttin mit der *Βῆλθις*, *Βααλθίς*, *Βηρουθ* von Byblos

3) Im Todtenbuche cap. 163, 2, 3 erscheinen die ähnlich gebildeten und determinirten Stadt-Namen Seuhuqaroha, Seuhaqaregaua, ebenfalls in nächster Verbindung mit Anu 162, 7 u. Sais 163, 13

4) So bietet Brugsch's Copie; bei Dümichen fehlt die Sylbe Ma.

5) So ist der Pharao genannt nach dem Beiworte nefer-ho seines Namenspatrons (Mene)-Ptah.

6) Ramses III. besiegte einen Libyerfürsten Namens Moschascheix, der „Sohn von Kapuru" heisst — vielleicht von גִּבּוֹר „Held" — also „Heldenabkömmling" (Dümichen: H. I. XXII.).

Lande der **Thohennu** mit seinen Schaaren, 14 [den mit ihm Verbündeten Maschawascha, Sch]ardana, Schakalscha, (A)qaiwascha, Leku, Tuirscha, indem er mitnahm (das Haupt eines) jeden Krieger(s), (eines) jeden Streiter(s) seines Landes, und mit sich führte sein Weib und seine Kinder 15 [nebst den] Grossen des **ahai** (Residenz?), erreichte er die Westgränze auf den Feldern von **Pa-ali** [1]).

Siehe! da ward Seine Majestät wüthend darüber wie ein Löwe 16 [und sprach zu seinen Grossen]: Höret die Rede eures Herrn, die ich euch zu wissen thue mit den Worten: „Ich bin der Fürst, welcher euch voraneilt; meine Kurzweil ist aufzuspüren 17 [den Feind; aber keiner von euch befolgt mein Beispiel] im Schützen das Leben seiner Kinder; ihr seid stumm (?) wie Gänse; nicht wisset ihr etwas Gutes, um es auszuführen, keine Antwort auf 18 [meine Frage: warum wird das Land verwüstet] preisgegeben dem Streifzuge eines jeden Fremdvolkes? Die Neunvölker verheeren seine Gränzen, die dem Angriffe täglich offen stehen; alle Heiden berauben 19 [Aegypten], indem sie verheeren jene Stationen; sie dringen ein in die Gefilde von Kemi in Strömen; sie stehen und weilen Tage, ja Monate lang darin; sie sitzen 20 [in den Gauen]; sie erreichen die Berge von **Uta** [2]), sie erndten in dem Bezirke von **To-ahe** [3]). Ist dies aber erhört, seit es Könige Aegyptens gibt, an andern Beispielen ausserdem? Unbekannt 21 [ist Solches. Aber die Zeit ist gekommen für dieses] Gewürm: nicht sollen sie noch mehr thun in ihre Bäuche, begehrend nach Mord, hassend das Leben, ihre Herzen übermüthiger als . . . 22 . . ihre Häuptlinge beschäftigen sich mit Kriegszügen, um anzufüllen ihren Bauch täglich; sie kommen zum Lande von **Kemi**, um zu holen Mundvorrath; ihre Herzen 23 . . . . meine Tribute sind wie Fisch(saamen?) in ihren Bäuchen: ihr Oberhaupt ist anzusehen als ein Hund [4]), als ein verworfenes Individuum, das keine Vernunft (Herz) hat. Siehe da, er hat 24 [sich genaht] dem Lande der **Petaschu** [5]), die ich nehmen lasse Getreide in **moku** (*μοκι*, marsupium) um zu beleben dieses Land von Chet [6]).

---

1) Stadt im II. unterägyptischen Gau (*[illegible]*). Man vergl. den Namen *Π[illegible]* bei Stephanus Byz. wenn auch nur zu mnemotechnischem Zwecke (Brugsch Geogr. I, 253).

2) Nach Todtenbuch 142, 8, 9 e gab es ein südliches und ein nördliches **Uta**. Hauptstadt des XVIII. oberäg. Gaues, oft genannt wegen des Weines (Pap. Anast. IV, 10, 11). Hier steht es geschrieben mit dem **Packet**.

3) Stadt im XIX. oberägypt. Nomos. Der Ort **Taua** im Prosopites würde dem Laute und der Lage nach ebenfalls entsprechen können.

4) Dasselbe Thier ist im Pap. Orbiney als dasjenige genannt, dem Anepu seine Gattin vorwirft, weil sie seinem jüngern Bruder Bata genau dasselbe Anerbieten gemacht, wie die Frau des Putiphra dem Joseph.

5) Wörtlich „Volk der Oede", vielleicht zur Bezeichnung der Wüstenbewohner.

6) Leider am Ende zerstört. Da hier die bekannten **Cheta** nicht gemeint sein können, so denke ich an die Landschaft **Scete** bei den Natronseen.

Aber ich bin der, dem die Götter zueignen jedes Wesen 25 [Alles steht] unter mir, dem Könige Baenra-Miamun Meneptah hotep-herma, dem lebenspendenden reichlich; meine Person wird gemehrt [von Amon?]; ich gedeihe auch als Fürst des Doppellandes, es befindet sich das Land To 26 [mera] in Zufriedenheit. Aber Amon, der von Theben, er hat losgelassen seine Ueberlegenheit wider die Maschawascha, [meine Soldaten] sehen das Land von Thomehu 27 die Miethlinge stehen vor ihren Kampfgenossen, um zu bekriegen das Volk der Lebu; sie ziehen aus, die Hand des Gottes ist mit ihnen, Amon [geht vor ihnen her] als ihr Schild [1]).

Darauf befahl er dem Lande von Kemi sprechend: „28 man rüste sich zur Abwehr in 14 Tagen". Siehe! da schaute Seine Majestät ein Traumgesicht, wie wenn ein Bild des Ptah stünde vor dem [Bette?] des Pharao [2]) mit Leben Heil und Kraft; es war wie erhebend 29 [seine Stimme], es war sprechend zu ihm: „o! mache ein Ende mit dem Zaudern!" — indem es ihm reichte die Siegeswaffe [3]) — „du sollst entfernen die Unentschlossenheit aus dir".

Da war der Pharao mit Leben Heil und Kraft aufgestanden (?) sogleich 30 [ordnete] sein Fussvolk und seine Wagenkämpfer als Kundiger und hielt an ihrer Spitze auf der Strasse ausserhalb des Gaues von Pa-ali.

Alsdann traf der elende Häuptling der 31 [Lebu-Maurmeri: Badide] in der Nacht des ersten Pachons frühe zur Abwehr mit ihnen zusammen; der Angriff, gemacht von dem elenden Häuptling der Lebu, (erfolgte) in der Zeit des dritten Pachons; es brachten 32 [die Feinde ihre Streitkräfte hervor]; da erschienen die Fusstruppen Seiner Majestät mit seinen Wagenkämpfern; Amon-Ra mit ihnen, und Nubti [4]), um ihnen die Hand zu reichen. Personen 33 [unzählige, der Feinde lagen bald] in ihrem Blute, nichts blieb übrig von ihnen. Damals verbrachten die Soldaten Seiner Majestät sechs Stunden des Kampfes mit ihnen, überliefernd sie der Schneide des Schwertes im Nu 34 [oder gefangen nehmend die] Fremdvölker. Damals kämpfte auch . . . der elende Häuptling der Lebu; da aber ward furchtsam sein Herz und feige; da wendete er 35 [sich um, warf seine] Sandalen, seinen Bogen, seine Köcher [5]) in Eile hinter [sich; Entsetzen] befiel ihn; Schrecken erfasste seine Glieder, (ob-

---

1) Das Deutbild könnte freilich auch eine Schleuder darstellen, und dann liesse sich das Wort qera mit קֶלַע funda, vergleichen.

2) Phar-ao, wörtlich οἶκος μέγας (Horapollo) und mit dem Deutbilde des Königs begleitet.

3) Diese Waffe (chopesch) wird in der Rosettana mit ὅπλον νικητικόν übersetzt.

4) Name des Set-Typhon; die Stadt Ombos zeigt die nämliche Schreibung. Set-Nubti als Kriegsgott wird dargestellt, wie er die Pharaonen im Pfeilschiessen unterweist.

5) aspathau, offenbar אַשְׁפָּתוֹ pharetrae.

gleich) grosse Stärke durchdrang seine Glieder; 36 [er liess zurück eine Menge] von seinem Eigenthum: seine Spangen (manudatha [1]), sein Silber, sein Gold, seine Gefässe von Metall, den Schmuck [2]) seines Weibes, seine Thronsessel, seine Bogen, seine Waffen, kurz Alles, (was) er mitgebracht, 37 [welche Gegenstände alle] in das Hauptquartier [kamen] um sie aufzuführen mit den Gefangenen. Unterdessen war der elende Häuptling von Lebu in starker Eile, um ihm zu entfliehen; er wusste 38 [dass er getödtet (werden) würde durch Schläge der Schneide des Schwertes. Alsdann begaben sich die Commandanten der Gespanne und Seine Majestät hinter ihnen her; er stürzte in 39 [kurzer Zeit] alle Feinde nieder, nicht schauend auf das Beispiel der (früheren?) Könige [3]) des Unterlandes. Alsdann ward dieses Land von Kemi in [Frieden versetzt]; nicht bestand Verderben in der Periode der Regierung 40 [Seiner Majestät; die Götter verliehen dieses Glück] aus Liebe zu ihrem geliebten Sohne, damit er schütze die Region von Kemi als ihr Herr; damit er rette die Tempel von Tomera.

Es sprachen 41 [die Bewohner] der Stationen des äussersten Westens zu dem Auserwählten, dem Pharao mit Leben Heil und Kraft die Worte: „Sintemal der verworfene Maurmeri flüchtig gegangen und seine sündhafte Gestalt entwischt ist aus dem Gesichte den Menschen mit Begünstigung der Nacht, auf 42 öden Wegen, verfolgt von jedem Gotte Aegyptens — die Prahlereien [4]), so er ausgesprochen, zerstieben und alle Worte seines Mundes sich umkehren auf sein Haupt — da man ferner nicht kennt seine Todesart 43 . . . . sich in seinem Geiste; wenn er noch lebt, sich nicht wieder erheben kann, weil er ein Gestürzter, ein Spott seiner eigenen Soldaten ist: so gestatte du uns, die du mitgenommen hast, um zu tödten 44 [die Feinde] vom Lande Thomehu, dass wir (sie?) setzen einen Andern an seinen Platz, aus seinen Brüdern welche ihn befehdeten." Er (der König) betrachtete die gebrochenen Grossen wie die . . . . 45 . . . . die Soldaten (Hülfstruppen) das Fussvolk, die Wagenkämpfer und alle Veteranen, welche von den Naluna [5]) da waren, eine kräftige Streitmacht 46 vor

---

1) Offenbar von dem chald. ענד binden. Gesenius bemerkt bei מַעֲדַנּוֹת, dass eine Metathesis aus מַעֲנַדּוֹת vorliegt. Die Bedeutung „Fesseln" fand ich hier nicht recht passend.

2) aperu: Trotz עָפָר Staub, Erde, glaube ich doch an einen Zusammenhang dieser Wörter, weil עפר häufig als Bestandtheil semit. Personen-Namen erscheint.

3) Vielleicht eine Anspielung auf das Verhalten Unterägyptens beim Einfalle der Hykschôs, welche nach Manetho ἀμαχητί es eroberten.

4) schaaru mit dem Deutbilde des Sprechenden, vielleicht das Kopt. ϣⲁⲡⲓⲛ „praeceptum, votum, promissum."

5) Hilfstruppen der Aegypter, und als solche häufig verwendet (Chabas: Voyage p. 64).

ihnen her, beladen mit den Phallen, den unbeschnittenen [1]), vom Volke der Lebu nebst den abgehauenen Händen aller Fremdvölker, die es mit ihnen hielten, in Fellen auf Tafeln, sowie alle Dinge, so 47 man erbeutete aus ihrem Bezirke.

Da war das ganze Land im Aufjubeln zum Himmel, die Städte und Gaue im Entzücken ob jener Reichthümer, die ihnen in Strömen geworden. Das Verzeichniss der Tribute (kam) in's Magazin, um schauen zu machen Seine Majestät seine Siege; das Verzeichniss der Gefangenen, die man gebracht von diesem Lande der Lebu, sowie den andern Fremdländern, ward eingeliefert, wie das der Gegenstände 49 zu dem neuen Hause des Königs Meneptah, ... welches sich befindet in Paali, sowie zu den weiteren Städten, welche begonnen waren durch den König Meneptah. Phallen, unbeschnittene, von 6 Individuen, Söhnen der Häuptlinge und Brüdern des Grossen der Lebu, welche getödtet worden waren; ihre Phallen wurden eingeliefert. 51 Von den übrigen getödteten Lebu wurden die ihnen gehörigen unbeschnittenen Phallen eingeliefert, an Zahl 6359. Summe der Söhne der Grossen (52) von Schardana, Schakalscha, Aqaiwascha, von den Ländern des Meeres, gebracht ihr Unbeschnittenes, (53) der Schakalscha (sic) [2]), Individuen 222; Betrag an Händen: 250. Von den Turscha, Individuen: 742, Betrag an Händen: 790. Schardana (54) und Aqaiwascha, welche nichtig seiend in Anbetracht ihrer Unbeschnittenheit, getödtet wurden, eingeliefert ihre Hände, abgeschnitten, nichtig seiend in Anbetracht (55) ihrer Praeputien [3]), eingeliefert ihre Phallen, die unbeschnittenen, zu den in dem nämlichen Falle befindlichen, Individuen 6111. Betrag an unbeschnittenen (56) Phallen und ihren Händen, Individuen 2370. Schakalscha, Turscha, welche gekommen im Kriege der Lebu, eingeliefert als lebendig Gefangene, Individuen 218. Ferner die Weiber des gestürzten Häuptlings der Lebu, die er mit sich gebracht, lebendige weibliche Lebu: 12. Summe des Eingelieferten (58) an Menschen 9376; an Waffen und Geräthen (?) [4]) die sich befunden in ihren Händen, als sie gefangen eingeführt wurden, Köcher (?) [5]) und Schwerter der Maschawascha: 9111. (59) ausländische (?) Thiere 120,214; Pferde, welche führten diesen verworfenen

---

1) qarnatha. Nach Analogie von Schinear, das ägypt. Schingar lautete, und mit Weglassung der Pluralendung atha (ות) lässt sich dieses Wort dem עָרֵל unbeschnitten (auccin, profan) einstweilen vergleichen. Vergl. unten sanehem = סלעם, die Heuschrecken.

2) Sonderbarerweise sind die Lebu in der folgenden Aufzählung nicht genannt.

3) Die betreffende Gruppe fast ganz zerstört; das erhaltene Deutbild scheint ein Präputium darzustellen; das Wort endete mit *r*.

4) Die Gruppe ist halb zerstört; sie beginnt mit ner und schliesst mit dem Deutbilde des Holzknorrens.

5) Nur figurativ und etwas undeutlich ausgedrückt.

Lebu, nebst den Söhnen des Grossen von Lebu, eingeliefert lebendig . . . . Gegenstände (60) (Eigenthum?) der Maschawascha, der Sclaven Seiner Majestät mit Leben Heil und Kraft, welche am Kriege jener gestürzten Lebu (betheiligt) waren: Rindvieh, verschiedenes 1308 Stück; Kleinvieh, (61) verschiedenes 54 Stück; Silber, Trinkgefässe, Mischkrüge (?), Schwerter, Karomazarna [1]) von Metall, Scheiden (?) von Metall, Gefässe verschiedener Art: 3174 Stück. Nachdem weggeräumt (62) [waren diese Gegenstände], legte man Feuer an das Gebäude ihrer chemua (Thiere) unrein [2]) sämmtlich.

Der König thront mit Leben Heil und Kraft, im Saale des Palastes sind (63) [entfaltet; die Grossen des Reiches, welche standen] vor Seiner Majestät L. H. K., freuten sich bei seinem und seiner Thaten Anblick. Es wurden die Knechte S. M. L. H. K. jubelnd zum Himmel; die Diener entzückt. (64) [Und der König sprach: Schauet] die Paniere des Königs, welcher Herrlichkeiten, bereitet vom Sonnengotte meinem Wesen; ich verdanke sie nämlich dem Gotte, welcher verliehen die Kraft seinem Lieblinge, mir, dem Könige Baenra-Miamun Meneptah hotep-herma, mit Leben Heil und Kraft. 65 [die Fremdvölker] insgesammt, sie kommen als zinspflichtige (Ausländer?) aus dem Innern ihrer Dörfer (Städte, Flecken); Kuschi [3]) dessgleichen bringt seine Tribute schon längst; es kommt als geschlagenes, ich liess es merken meine Hand; in Heldenthaten (?); 66 sein Häuptling bringt seine Waaren (ἄγος) alljährlich seit jener grossen Niederlage, die ich unter ihnen angerichtet; [Kriegsscharen?] sind die noch Lebenden, um zu füllen die [Arbeitshäuser] der Städte. 67 Ihr Häuptling der niedergeworfene, floh vor mir her; ich entsendete [Soldaten] um ihn zu tödten, thuend ihn in's Feuer, und die Hand gebunden, wie Gänse. Ich that das Land (68) das sich vergötternde [4]), dieses (that ich) in [Ungnade?] bei den Göttern all, welche mich gezeugt als Horus, zum einzigen Herrscher von Kemi. Es fallen, es fallen, die herfallenden über es, unter meine Herrschaft. Es begünstigt mich Ptah (69) der starke; der Sonnengott ist (meine) Siegeswaffe wider die Neunvölker, ich empfange von Sutech die Stärke, die Kraft von Horus; es erfreut sich an der Gerechtigkeit (Wahrheit) der Götter Günstling: der König Baenra-Miamun Meneptah hotepherma L. H. K. Ich (70) bin ein unbezwingbarer. (Wohl) waren die Lebu im Sinnen

---

1) Offenbar ein unägypt. Wort; sollte Karo dem hebr. כְּלִי Gefäss, כְּלִי Geräth, Gepäck, entsprechen? Dann könnte mazarna mit dem bekannten מַזָּרוֹת oder מַזָּלוֹת „Herbergen" identificirt werden.

2) Diesmal qarmatha geschrieben, aber wieder mit dem Deutbilde des Gliedes.

3) Es bedarf keiner weiteren Ausführung, dass hiermit כּוּשׁ Aethiopien gemeint ist.

4) Wortspiel als Allusion auf Arabia felix, das stets tonuter „das göttliche Land" in den ägypt. Texten genannt wird.

Uebles, um es auszuführen wider Kemi. Aber siehe! sie sind gestürzt; ich tödtete sie und trieb Beute ein aus ihrem Gebiete. 71 Ich veranlasse Tomera zu Festfahrten auf dem Flusse; es lieben mich die Einwohner, gleichwie ich sie liebe gebend ihnen Lebensathem. Es erheben ihre Städte Jubelrufe auf meinen Namen als des „Oberen der Länder". 72 [die Unterthanen sind befriedigt; denn] sie finden, es sei meine Zeit eine glückliche in dem Munde der Geschlechter, nach Massgabe der Grösse der Wohlthaten, (so) ich gethan an ihnen. Und wahr ist dies Alles 73 [was ich gesagt habe; die Aegypter] besingen den Herrn, den wohlthätigen, den Eroberer der beiden Welten, den König des oberen und des unteren Landes: Baenra-Miamun Meneptah hotep herma mit Leben Heil und Kraft, indem sie sprechen: „Gross ist das, was geschehen ist dem Lande Kemi; [niedergeworfen hat 74 der mächtige Pharao] die Lebu; wie Bittende kommen sie und verhalten(?) sie sich zu dir. Sie waren (zahlreich) wie die Heuschrecken [1]), die Wege alle waren verrammelt von ihren 75 [Schwärmen; aber jetzt ist das Land befreit von ihnen; wir] tragen heim deine Geschenke im Ueberflusse [2]), wir liegen in Wonne zu jeder Zeit, und es gibt keinen 76 [Darbenden unter uns; alle leben in Frieden] der, welcher es wünscht, ist zu allen Stunden zu Hause, eingehegt ist der Besitz dauernd zu ihrer Speisung. 77 [Möge der glorreiche Pharao lange sitzen auf dem Throne des Horus, Gebieter] der Jahre wie Atum; möge dein Wesen gedeihen, während deine Krone winkt(?), nicht mögen wir schauen [ihr Ende]."

Dass die Lebu nichts Anderes sind, als die *Λίβυες*, לובים der hl. Schrift, von denen der ältere Name Afrika's: *Λιβύη* herrührt, braucht nicht weiter begründet zu werden. Ihr Erscheinen fällt mit dem Anfange der ägypt. Geschichte selbst zusammen; denn die von dem Haupte der III. Dynastie: Necherochis wiederunterworfenen Libyer waren schon der Gegenstand eines Feldzuges über die Gränze unter dem Protomonarchen Menes [3]) gewesen.

In Betreff der Maschawascha hat Brugsch [4]) die ansprechende Vermuthung geäussert, dass sie mit den *Μάξυες* Herodot's zu identificiren sind, der sie (IV, 191) im Westen des Flusses *Τρίτων* wohnen lässt. Auch diese mit der Haarlocke ausgezeichneten Afrikaner leisteten nach ihrer Unterwerfung den Aegyptern

---

1) sanehem „Raubinsekten", schon länger mit סלעם verglichen. Vgl. S. 660 צרעה und ṭarna (tha) wegen des Wechsels von s und t.

2) ruschau; das Kopt. ⲣⲱϣⲉ sufficientia, dürfte vielleicht die Uebersetzung „in hinlänglichem Maasse" empfehlen.

3) Manetho: *Οὗτος (Μήνης) ὑπερόριον στρατείαν ἐποιήσατο. . . . Νεχέρωχις· ἐφ' οὗ ἀπέστησαν Λίβυες Αἰγυπτίων καὶ τῆς σελήνης παρὰ λόγον αὐξηθείσης διὰ δέος ἑαυτοὺς παρέδοσαν.* Erst Ramses III unterwarf sie definitiv (Dümichen II. I. Taf. XXVIII.)

4) Geogr. II, 81, wo er unsere Inschrift summarisch behandelt.

die Dienste von Hülfsvölkern, wie die Libyer im Heere des Eroberers von Jerusalem: Scheschau(n)q (Schischaq) und des Apries, Kambyses und Xerxes. Der Titel ägyptischer Heerführer: „Obercommandant der Meschawascha" erhielt sich lange Zeit.

In gleichem Verhältnisse standen die Schardana. Erst mächtige Feinde, dann Bundesgenossen, tragen sie den wichtigen Beisatz: „des Meeres" (col. 52), wie die Schakalscha und Aqaiwascha. Ein bisher unbeachteter Text [1]) besagt: „Die Lieferungen der Schardana des Mittelmeeres, welche Gefangene sind Seiner Majestät, bestehend aus allen angenehmen Utensilien für den Saal des Palastes. Vorführung der Tribute an Getreide, gebracht dem Aufseher des Speichers auf ihren Gespannen nebst Heilkräutern." Ich bin daher mit Chabas [2]) einverstanden, der sie mit den Sardiniern zusammenbringt, deren Nationalheros (nach Strabo und Solinus) *Σάρδος*, Sohn des Herakles, sie aus Libyen nach der Insel Ichnusa geführt haben soll. Als Variante erscheint in unserer Inschrift auch Schardina.

Diese Identification erhält eine nicht unerhebliche Bestätigung dadurch, dass auch ihre Verbündeten, die Schakalscha, zu den Inseln des Mittelmeeres in Beziehung standen. In der Seeschlacht gegen Ramses' III. [3]) werden unter seinen Feinden auch die Schakalscha genannt „mit den Völkern, welche gekommen sind von den Inseln des Mittelmeeres". Es scheint mir daher, dass der Name *Σικελός* so wie der im Anfange etwas verstümmelte *Ἐλισαά* (bei Syncell.) von dem der Schakalscha [4]) nicht zu trennen ist.

Wenn sich dieses so verhält, so findet auch der Name der Tuirscha seine Erledigung. Ich erblicke darin die Tursci, *Τυρσηνοί*, das biblische תירס (1 Mos. 10, 2), welches schon früher z. B. von Tuch, auf die Tyrrhener bezogen wurde. Daraus würde sich auch Manches Aegyptische in der etruskischen Kunst erklären lassen.

Was die Leku anbelangt, so drängt sich der Gedanke auf, dass allenfalls der Fluss Lykus, denn man hinter den Natronseen (Seete-Chet ... vgl. oben) bis zu dem lacus Mareotis gelegen dachte (vielleicht hängt dieser Name mit dem monumentalen Amaru zusammen, wie Marmaris mit den Maurmeri), das Andenken dieses Volkes erhalten hat. Mit dieser Annahme wäre eine spätere Ansiedelung in Italien, sei es in Lucanien (bos Lucae), sei es in Ligurien (*Λίγυς*) immerhin vereinbar, besonders wenn man die Nähe der Sardinier, Turscer und Sikeler in Erwägung zieht.

---

1) Pap. Anastasi II Verso pag. 8.

2) Voyage p. 67.

3) Brugsch Geograph. I, 85.

4) Damit man sich nicht daran stosse, wenn hienach das —ος, sonst Endung, hier zum Stamme gehört, citire ich aus der Liste Manetho's den *Οὔεννς* = Unnas, sowie *Ἀσρῖας* = Starinasch und Stariwasch.

Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wo man die Aqaiwascha[1]) zu suchen hat. Da sie nach col. 52 sicher unter den Völkern „des Meeres" genannt sind, so hat uns dieser Text möglicherweise die älteste Form des Namens Ἀχαιός (betont wie Σικελός nach semitischer Weise!) aufbewahrt, da das *w* von Aqai*w*ascha in dem lat. Achivus sich erhalten hat. Ich gebe diese Vermuthung natürlich nur als solche, obgleich ihr die Umgebung ähnlich erklärter Namen einiges Gewicht zu verleihen scheint.

Sollte es erlaubt sein, bei dem Namen Mahar an Mauri zu denken? Die Petaschu[2]) könnten recht wohl den Bewohnern der Syrtis entsprechen, während die Thomehu und Thohennu, ziemlich allgemeine Benennungen, die Bergvölker im Westen Aegyptens und im Norden Libyens bezeichnen. Das kopt. ⲧⲁⲙⲁⲩϩ „vicus provinciae Djikeh" klingt an ersteres an, während letzteres in dem bekannten Tennis an der Kanopischen d. h. der westlichsten Nilmündung vertreten sein könnte. Die so oft erwähnten Heru-schau „Oberen des Sandes" bewohnten allenfalls die Oasen (αὐάσεις).

II. Siegeshymne.

Der eben behandelte, prosaische Bericht über den siegreichen Feldzug des Pharao Meneptah gab auch Veranlassung zu poëtischer Bearbeitung des Stoffes. Der Papyrus Anastasi II. bietet auf S. I—VII einen durch rothe Punkte als dichterisch bezeichneten Text, zu dem Papyr. Anastasi IV. pag. 5—7 stellenweise Duplicate liefert. Nach der schwungvollen Schilderung des Bechen[3]) in der Stadt Ramses, gelegen zwischen Zaha (Phönicien) und Tomera (Delta), folgt eine Rubrik und dann folgender Text, dessen Halbverse ich durch Querstriche getrennt halten werde: „Der gütige Gott, tapfer wie Menthu (Ἄρης) — der Grosskönig, „siegesmächtig, hervorgegangen aus Ra (Ἥλιος) — Ebenbild des „Stieres von Anu — siehe! er erdrückt, die seine Siegeswaffe hem„men — gleich dem Grosstapferen auf der Millionenbarke — kö„nigliches Ei, wie die Majestät des Horus — erobert' er die Gegen„den all durch seine Stärke — züchtigt' er die Fremd-Länder ins„gesammt durch seine Pläne — die Neunvölker werden getreten „unter seine Füsse — die Barbaren all herbeigeschleppt zu ihm,

1) Die Form Aqaiwascha steht jedenfalls dem Ἀχαιϝοί näher, als Aequus, an das man auch denken könnte. Auch passt der Zusatz „des Meeres" in ersterem Falle besser.

2) Von diesem Peta (Kopt. ⲡⲓⲧⲉ arcus) stammt offenbar das vielbesprochene ⲫⲁⲓⲁⲧ mit Pluralartikel ⲛⲓ, um bald die Stadt Marea am gleichnamigen See, bald den an den Westen des Delta stossenden Theil Libyens zu bezeichnen.

3) Uebersetzt von Brugsch in dem Artikel „Tanis und Avaris" und von Chabas: Mélanges II, 151.

„tragend ihre Tribute — gewiesen hat er die Heiden sämmtlich auf „Einen Weg —: Keiner widersteht ihm — die Häuptlinge der „Fremdvölker sind entmuthigt und geschwächt — sie sind geworden „zu Gebeugten in seinem Gewahrsam — er drang ein unter sie wie „der Sohn der Nut [1]) — niedergeworfen sind sie von seiner Flam- „me, so lange die Sonnenscheibe dauert — die Lebu stürzen „von seinem Schlage, getroffen von seiner Schneide— „verliehen ist ihm seine Siegeswaffe bis in Ewigkeit immerdar. — „Es fliehen vor seinem Geiste, die vermehren den König Ramessu- „Miamun (seinen Vater) — er ist der Herr der Siegeswaffe, wel- „cher sein Reich beschützt. — (Rubrik) Ein Sohn des Amon, Herr „der Siegeswaffe, welcher sein Reich beschützt — Stier, stärker als „die Mengen insgesammt — steht er aufrecht auf seinem Wagen, „wie der Gebieter von Theben — ein Krieger, umgeben von kräf- „tigem Kriegsvolke, schwingt er seinen Scepter — durchzieht seine „Tapferkeit alle Fremdländer — er macht Aussendungen von Hee- „ren, um aufzusuchen die äussersten Enden — sein Ruhm ist in „den Herzen derer, die sich fürchten vor seinem Angesicht — ein „tüchtiger Fürst von wirksamen Plänen — verbreitet er seinen „Namen durch alle Länder — ein König der oberen und der un- „teren Gegend, wie die Majestät des Horus — thut er die Grossen „dieser Länder unter deine [2]) Männlichkeit — o! König Baenra- „Miamun Meneptah-hotepherma mit Leben Heil und Kraft!

„Der gütige Gott, lebend in der Wahrheit — Grosskönig, „Liebling der Götter — Ei, gedeihendes, Sohn des Chepra (Schö- „pfers) — Kind, göttliches, gleichend dem Stiere von Anu — ein „Sperber, tretend in die heilige Barke — geboren von Itis, ein „Horus — (ist): Baenra (Theil des Vornamens) mit Leben Heil „und Kraft aufgegangen über Kemi [3]) — die Erde fällt nieder vor „seinem Sitze — des äusserst heldenhaften Baenra L. H. K. — „ausgerüstet ist er mit seinen Plänen — seine Worte sind wohl- „thuend wie die des Thoth (Hermes) — seine Thaten alle ver- „wirklichen sich — er ist ein Wegweiser an der Spitze seines „Heeres — seine Reden alle werden zu Mauern — äusserst gerne „willfahren ihm seine Soldaten — Amon's Liebling (Mi-Amun) mit „Leben Heil und Kraft — siegreicher Kämpfer, schlägt er nieder „die Nahenden — waltend mit Macht — es verlassen ihr „Eigenthum zitternd (?) die Leku — es verbrennt sie das

---

1) Das ist Baal-Sutech, als Kriegsgott, der die Pharaonen im Pfeilschiessen unterweist, und, wie seine weiblichen Ergänzungen Anatha und Astartha, meist eine zerstörende Thätigkeit äussert.

2) Statt „seine". Dieser Wechsel der Person ist in den poetischen Texten sehr häufig und wohl beabsichtigt, als Kennzeichen der dichterischen Diction.

3) Da das Kopt. auch ϫⲁⲙⲉ dafür bietet, so dürfte hierin das [illegible]lische חם gefunden werden.

„Corps der Mazaiu. — Die Schardana hast du hergebracht „durch die Siegeswaffe — es kehren sich um die Mahantu (Be- „duinen). — Gar erfreulich ist dein Einzug in Theben — trium- „phirend ist dein Wagen, bewinkt [1]) mit der Hand — die Häupt- „linge sind umgewendet [2]) vor dir her — du bringst sie deinem „Vater mit L. H. K. — Amon, dem Gemahle seiner Mutter [3]).

„Das Bechen (בְּחוֹן specula) des Königs Sesu [4]) (Σεσόωσις) „verdoppelt die Panegyrien — (ebenso?) die Bevölkerung von Pa- „totunen (Memphis); man feiert Feste in Sechom (Letopolis). — „wie dem Tum (Hauptgott von Pithom) — du Abglanz [5]) deines „Vaters Ra.

„Glück auf! Diese Meldung werde kund in Theben — dem „Palaste des Pharao mit Leben Heil und Kraft, der die Wahrheit „liebt — die beiden Horizonte des Ra sind in ihm — dein gött- „liches Antlitz ist für uns der Schu (Sonne) beim Aufgange — „erleuchtend die beiden Welten mit seiner Herrlichkeit — der „strahlende Sonnendiscus, verscheuchend die Finsterniss über Aegyp- „ten. — Du bist wie die Beschaffenheit deines Vaters Ra — wann „er aufleuchtet am Himmel — dein Glanz dringt in (das Innere „der) Mauern [6]) — kein Ort ist leer von deiner Herrlichkeit — zu „welchem Grüsse spricht das ganze Land — du bist ruhend in „deinem Palaste als Pharao mit Leben Heil u. Kraft — du hörest „die Reden von den Gegenden allen — du hast Millionen von „Ohren — der Blick deines Auges ist über (weiter als) die Sterne „des Firmamentes — kund ist in beiden Welten der Aufgang der „Sonnenscheibe [7]) — das Geredete von dem Munde der Wände „hören deine Ohren — wird gethan etwas im Verborgenen — so „ist dein Auge es erblickend —: Baenra Miamun Meneptah hotep- „herma L. H. K. — Herr der Gnade, Gründer der .... (zerstört) „[wie] Amon-Ra, der Anfang des Seins der Welt (?halbzerstört) — „der Gott der ursprünglichen Zeit."

Trotz der vielen Schwierigkeiten, die ein poëtischer Text dem Verständnisse darbietet, dürfte aus obiger Uebersetzung, ohne wei-

1) D. h. die Hände der Dastehenden winken dir zu.

2) Vielleicht besser: „gefesselt".

3) Amun Ka-mut-f woher wohl Καμῆφις.

4) Es ist die Stadt Ramses gemeint.

5) chabas, mit dem Deutbilde des Lichtes, vielleicht verwandt mit כֶּסֶף Silber, wenn dieses Wort ursprünglich „Glanz" bedeutet.

6) qair, vielleicht identisch mit קִיר Wand, Mauer. Das Kopt. ϫⲟⲗϫⲗ paries, hat den Stamm redupliciert.

7) D. h. des Königs, der hier beständig mit der Sonne verglichen wird. Die Gruppe für Aufgang (scha, ϣⲁⲓ) bezeichnet auch die Thronbesteigung. Das Duplicat (Pap. Anast. IV, 5) macht diese Deutungen sicher, nur werden dort diese Schmeicheleien dem Σέθως, dem Sohne des Meneptah, dargebracht.

teren Commentar, doch der allgemeine Charakter der ägyptischen Dichtung ersichtlich wurden. Der historische Gehalt tritt in den Hintergrund vor den beständigen Vergleichen, besonders mit dem Sonnengotte, dem Protodynasten der göttlichen Dynastieen. Man wird auch nicht umhin können, in der Anlage und Durchführung der Halbverse, kurz in dem ganzen poetischen Anstriche, eine grosse Analogie mit einzelnen Stücken des Alten Testamentes zu erkennen.

Die Sprache anlangend, trifft man hier weniger Semitismen, als in den prosaischen Texten, z. B. dem von H. Chabas [1]) so meisterhaft behandelten Papyrus Anastasi I. Während z. B. das Wort Wagen in dieser Urkunde beständig durch merukabutha (מְרַכָּבוֹת) [2]) ausgedrückt ist, steht in obigem Gedichte constant das ägypt. Wort urrit (ϩⲉⲣⲉϭⲓ). Wenn sich sonstige Anklänge finden, so sind sie auf Rechnung der Verwandtschaft zwischen dem ägyptischen und den semitischen Idiomen zu setzen. Auf dieses weitläufige Kapitel kann jedoch jetzt hier nicht eingegangen werden.

III. Tagebuch.

Der Papyrus Anastasi III. enthält auf der Vorderseite eine hochpoetische Schilderung der Ueppigkeit des Landes um die Stadt Ramses [3]) aus dem Rohre des Schreibers Amunemapet, sodann einen Briefwechsel dieses Litteraten mit dem Schreiber Penbesa über den Betrieb der Studien, Glückwünsche, die bevorzugte Stellung des Schreibers gegenüber andern Berufsarten, z. B. des Offiziers, von dessen trübseligen Erlebnissen eine drastische Darstellung [4]) gemacht wird — des Wagenlenkers, und endlich eine Liste von Lieferungen für die Tempelbevölkerung von Ramses, wo der grosse Ramses-Sesostris als Gott verehrt wurde. Von pag. 7 an bezieht sich der Text ausschliesslich auf Meneptah. Dieser König wird genannt: „das erste Schiff, die Deichsel des Sieges, die Harpe, welche niedermacht die Feinde [5]) — gar schön ist der Tag deines Kommens — äusserst süss die Stimme deiner Reden" —. Alsdann werden seine Bauten in Ramses gerühmt, wo die fremden Schiffe anlanden, und Tribute abliefern, die ausführlich aufgezählt werden [6]), und manches semitische Wort ergeben. Amunemapet datirt sein Elaborat vom „Jahre III, Pachons 18".

---

1) „Voyage d'un Egyptien au XIVème siècle avant notre ère".

2) Auch ins Koptische in der Form ϩⲉⲣⲉϭⲙⲟϫⲧⲉ übergegangen.

3) Uebersetzt von Chabas in seinen Mélanges II, 132 sqq.

4) Uebersetzt von De Rougé und Goodwin.

5) Leider ist der Name unleserlich.

6) Es erscheinen die Länder Khalu (Syrien), Kedi (Galilia), Sclaven von Kalka (Cilicien oder Kolchis?) und Kahaman in Khalu, Neger (Nehasiu, wohl פִּנְחָס „der Neger"), von Kusch, Geräthe von Arman. Pap. Anastasi IV, 15—16, 7 enthält ein Duplicat dazu.

So interessant diese Texte auch sind, so soll mich doch hier der Verso dieses Papyrus zunächst beschäftigen. Der Augenschein lehrt, dass die acht Rückseiten von anderer Hand herrühren, aber gleichwohl unter die Regierung des Meneptah zu setzen sind. Insbesondere hat pag. 3 die Aufmerksamkeit der Forscher [1]) auf sich gezogen, weil dort von Ziegelarbeiten in einer Weise geredet wird, die augenblicklich an Exodus cap. 1 u. 2 erinnert. Es gehören aber pag. 1 u. 2 zu dem nämlichen Texte, wie schon die Schriftzüge ausweisen; auch der Inhalt, soweit er aus der fast gänzlich abgeriebenen oder verblassten Gruppe ermittelt werden kann, stimmt offenbar dazu.

Es wird nämlich im Eingange „der Empfang gewisser Lieferungen an das königliche Haus" erwähnt, und zwar „von dem Intendanten des Hauses zu Z a l u [2]). lin. 2: „dass der Sitz des Pharao L. H. K. geschmückt wird mit vielen Bauten, durch Arbeiten, unausgesetzte (?), für den Pharao L. H. K., welcher kommen wird (?) selber zum Geburtsfeste [3]) in Mitte lin. 3 seiner Gefährten [Nicht lasse ich die Bauleute feiern] von der Arbeit, wegen des Wortes [4]), des gesprochenen: „O! mache sie vollenden! nicht sollen sie rasten! (lin. 4.) Ich [vollziehe den Befehl, indem ich sage: M a n wird kommen zu (lin. 5) dem königlichen Hause . . . . lin. 7 führend das U c h a, welches nach (?) K h a l u . . . ich bin im Bauen das Haus fertig, thuend den einzelnen Maurer des Hauses verdoppeln [5]) . . . . lin. 8 meines Herrn; früher waren es s e c h s Maurer und zwei Paliere (?) aus der Ferne; ich allein war über die zwei Zuchtmeister der Nachlässigen lin. 9 . . . . ich liess mauern die Mauer . . . von den . . . . früher, Maurer . . . jene, welche brav . . . . pag. 3 lin. 1. gegenwärtig Maurer z w ö l f. Zahlreicher sind die Leute, welche die Ziegeln (Backsteine) fassen in ihre Formen, einzuliefern zur Verarbeitung an dem Hause, s i e m a c h e n f o r t w ä h r e n d i h r e Z a h l a n Z i e g e l n t ä g l i c h; nicht lasse ich sie rasten mit der Arbeit an dem Hause, dem neuen. Auf diese Weise ist gehorcht dem Auftrage, gethan von meinem Herrn." Quer darunter steht „der Oberaufseher", womit der Briefsteller sich selbst gemeint hat.

Das Ende ist vollständig und beweist, dass wir einen B r i e f vor uns haben; der Anfang liesse sich ergänzen durch die gewöhn-

---

1) Brugsch in seiner Histoire und Chabas in seinen Mélanges II, 121.

2) So lässt sich der Name am füglichsten ergänzen (זוּר und ϣⲙⲙⲟ advena).

3) τὰ γενέθλια in der Inschrift von Tanis. Kopt. ⲁⲡⲣⲏⲧⲉ, intervallum temporis.

4) d e p a r, offenbar gleich דבר wie A p r i u = עִבְרִי.

5) Wörtlich: „in zwei"; in der That werden statt s e c h s Maurer später z w ö l f aufgeführt.

liche Formel: „Gruss! das ist eine Meldung um kund zu thun meinem Herrn", welche sich so wörtlich auf pag. 7 des Verso vorfindet.

Pap. 4 bietet 12 Namen, wahrscheinlich von Schreibern; bei einzelnen ist die Filiation mit si (cf. בן) angegeben. No. 10: Enmalu ist „Wedelträger" betitelt. Ein „Fähndrich zur Rechten des Königs, Basilikogrammate und Hausintendant" erscheint pag. 8. Quer daran stösst die wichtige Legende: „Jahr I, Monat Thoth, Tag 25, als Man [1]) war in der Stadt Ramses", die auf Meneptah sich beziehen muss.

So fragmentarisch diese Legenden sind, so tragen sie doch Einiges dazu bei, den Text auf pag. 5 u. 6 mit je 9 Zeilen, den ich überschriftlich als „Tagebuch" betitelt habe, etwas verständlicher zu machen, als es sein eigener Inhalt, so wie die der demotischen sich nähernde Schrift gestatten würde.

lin. 1: „Lieferung des Dieners des Nechta von Sazal [2]) zu dem Rechenhause des Königs Meneptah-hotepherma L. H. K.,
2. welches in der Nähe von Zarduma [3]); seine Bestimmung ist nach Khal; ucha zwei, verschiedenen Inhaltes.
3. Der Feldwart Penamon, ucha 1; der Hauswart Ramessu von dieser Stadt, ucha 1.
4. Weitere Beiträge: Der Schlosswart Paful von Meneptahhotepherma — Stadt,
5. welches liegt in dem Bezirke des Almanlandes [4]); seine Bestimmung ist der Ort, wo Man sich befindet — ucha 2 verschiedenen Inhaltes.
6. Der Feldwart Phraemheb, ucha 1 — 7., der Offizier Phraemheb, ucha 1.
8. Jahr III, Monat Pachons, Tag 25. Ladung des Kazen (קָצִין) Enceraau von der grossen Oekonomie [5]) 9., des Königs Baenra Miamun L. H. K. im Innern (?);

---

1) So bezeichne ich wörtlich die ägyptische Formel, die den Pharao ausdrückt.

2) Ein ähnlich geschriebener und identisch lautender Ortsname mit dem Zusatze aár (אחר hinten, der auch Pap. Anast. VIII, 1, 7 als Zusatz einer Stadt Aaal in Verbindung mit einem Schiffsnamen des Ramses-Sesostris erscheint) steht im Papyr. Anastasi I zwischen Baal-zephon und Abusqabu (Abuqeshab?). Chabas Voyage p. 285. Es wäre זרס(סרד).

3) Entweder „Hochfels" (צור) von ruma רום, oder „der Vertilgung" von דמה „vertilgen". Das hieratische d ist von r eben so schwer zu unterscheiden, als ד von ר, eine für die Palaeographie wichtige Thatsache.

4) Man fühlt sich versucht, an אלנים zu denken. Nach Pap. Anast. III lief. Beferte Elmanagute puga (ⲡⲁⲡⲁⲕ) „Bretter".

5) p'ahe cf. ⲡⲁ-ⲡ'ⲟϩⲉ „oeconomus".

10. Jahr III, Monat Pachons, Tag 26. Ladung des Dieners von Bal(chota?)[1], Sohnes des Zapur[2], aus Gazaji — 11., dessen Bestimmung ist nach Khal, ucha 2 verschiedenen Inhaltes. Der Feldwart Chai, ucha 1.
12. Der Häuptling (sar, שַׂר) von Zar[3]: Baltaremgabu (?), ucha 1.
13. Jahr III, Monat Pachons, Tag 27. Nahung, gemacht von den Oberen der Miethlinge an dem Brunnen Meneptah hotepherma L. H. K.,
14. welcher ist auf den Rändern, alle um Aufnahme in der Veste, welche ist in Zalu[3]).
15. Jahr III, Monat Pachons, Tag 28. Ladung des Dieners Thoth, Sohnes von Zakalmau aus Gaqathi[4]). 16., Malduthan, Sohn des Pamabalu, ditto.
17. Der Fromme Min(?)mesu, Sohn des Anul(?)degar[5]), ditto.
18. seine Bestimmung ist der Ort, wo Man sich befindet. Der Feldwart Chai, Lieferung: ucha 1."

Ein Seitenstück zu lin. 13. u. 14 liefert Pap. Anast. VI, 4 (welche Stelle man sehe bei H. Chabas in seinen Mélanges II, 155/156): „Eintritt der Führer der Schasu (quae pastores Ὑκ-σῶς Joseph.) von Aduma (אֱדוֹם) zur Veste Meneptah-hotepherma L. H. K. zu Dhaku (VIII. Nomos) und zu den Fischteichen (berekabutha בְּרֵכוֹת arab. birket piscinae, lacus) der Stadt Pa-Tum (פִּתֹם Πάτουμος) und der Stadt des Meneptah hotepherma L. H. K. von Dhaku, um Lebensunterhalt zu verschaffen ihren Heerden in der grossen Oekonomie des Pharao L. H. K., der gütigen Sonne des ganzen Landes. Im Jahre VIII . . . . [zur Stadt des Baal-] Sutech. Ich habe sie bringen lassen in das Verzeichniss . . . . der andern Namen, am Tage ihres Eintritts zu der Veste

---

1) Das Bal der Namen Bal(chota?) Baltaremgabu, Pamabalu, geht auf בַּעַל und zwar als göttl. Namen zurück.

2) Der Name erinnert an צִפֹּרָה, das Weib des Moses, die femin. Form. Uebrigens hat der Gott Baali in Pap. Sallier IV verso lin. 6 den Beinamen Zapur (Ζώπυρος?).

3) Offenbar Tyrus צֹר. Die Lage des Landes Khal (Chalde?) wird bestimmt durch Pap. Anast. III, 1, 10: „Das Land Khal erstreckt sich von Zalu bis nach Aup". Die Gränzfestung Zalu wird verschieden gedeutet.

4) Scheint eine Verschreibung für Gazathi, oben Gazaji, sonst Gazathu = Γάζα Κάδυτις, עזה zu sein.

5) Der Stadtname Anul (s. oben S. 669 not. 2) könnte auf איל „vorn, stark, mächtig" also auf ein Fort passen, welches auch für eine Person eine ähnliche Benennung abgeben würde (cf. אל Gott). Was degar betrifft, so führe ich es wie Chabas Voyage p. 187 auf דג, דגה, aber in der volleren Form דגון Dagon, den Namen des Philistergötzen, zurück. Freilich bedeutet דָּגָן auch „Getraide".

Meneptah hotepherma" . . . . Zu dieser nahen Verbindung Edoms mit dem Pharao stimmt die Erwiederung seines Königs auf den Gruss und das Ansuchen seines Bruders Israël: „non transibis per me, alioquin armatus occurram tibi" (Num. XX, 18).

Weitere Texte und Forschungen werden die Lage der in diesem sonderbaren Tagebuche von Pap. Anast. III genannten Oertlichkeiten genauer bestimmen. So viel scheint mir aber jetzt schon festzustehen, dass wir sie alle an der Ostmark des Delta „an den äussersten Gränzen der Wüste" und zum Theile gerade dort zu suchen haben, wo der Exodus der Kinder Israëls seinen Schauplatz hatte, zu beiden Seiten des nach dem Rothen Meere führenden Sesostris-Canales [1].

---

1) Selbst Pihahiroth (τῆς ἐπαύλεως) dürfte in dem halbzerstörten, aber mit rot endenden Ortsnamen im Papyr. Leydens. I, 348, stecken; es fahren 2 Fischerbarken von dort her.

Notizen, Correspondenzen und Vermischtes.

فلس = Follis.

Von

Dr. O. Blau.

Es steht im Allgemeinen fest, dass die Araber in ihrem Münzwesen sich an die in den eroberten Ländern vorgefundenen Einrichtungen aufs engste anschlossen und, während sie in der Technik der Präge theils persischen, theils byzantinischen Vorbildern folgten, die Benennung der Gold-, Silber- und Kupfermünzen ausschliesslich den Byzantinern entlehnten. Dass دينار aus δηνάριον, درهم aus δραχμή umgebildet ist, unterliegt keinem Zweifel. In Betreff der Benennung der Kupfermünzen فلس hat sich die verbreitetste Geltung die Annahme verschafft, dass es „dem griechischen ὀβολός nachgebildet“ sei, wie noch neuerdings Krehl, Rel. der vorislam. Arab. S. 21 sich ausdrückt. Dagegen scheint Tornberg andrer Ansicht zu sein, wenn er Ztschr. XIX, 628 sich folgendermassen äussert: „Die zwei ersten (Dinar und Dirhem), den Byzantinern entlehnt, würden schon an und für sich deutlich auf die Quelle des islamischen Münzfusses hinweisen“; womit dieser vorsichtige und jedes Wort wohlwägende Forscher zu verstehen gibt, dass ihm die Ableitung des arabischen فلس von ὀβολός oder überhaupt von einem byzantinischen Worte nicht sicher scheint[1]. Welche andere Etymologie Tornberg etwa dem Worte giebt, ist mir aus seinen Schriften nicht ersichtlich, und ich knüpfe daher an seine Bemerkung eine kurze Erörterung über den Ursprung des Wortes, wie ich ihn glaube nachweisen zu können.

Der Ausdruck Φόλλις und „nummi quos Graeci phollerales vocant“ kommt seit der Zeit des Kaisers Anastasius, welcher nach einer längeren Pause zuerst wieder Kupfer in grösserem Massstabe schlagen liess, als Bezeichnung der Kupferscheidemünze vor; jenes bei Hesychius Miles. (fragm. 5 in Müller fragm. H. Gr. IV, 151), der zur Zeit Anastasius und Justin's lebte; dieses bei

1) Auch Belin hist. économique de la Turquie Journ. Asiat. 1864 Mai—Juin S. 418 Not. 1 gibt nur die Etymologie von Dinar und Dirhem, nicht von Fels.

dem Chronisten Comes Marcellinus sub anno 498. **Mommsen**, der letztere Stelle in seinem Aufsatze über die Follarmünzen (Pinder und Friedländer Beiträge zur ält. Münzk. I, S. 124 ff.) ausführlich commentirt hat, bemerkt a. a. O. S. 129 Anm. 1, dass sie Follarmünzen hiessen, d. h. Sackmünzen, weil sie bestimmt waren in einen grossen Geldsack (follis), der eine gewisse Quantität fasste, gepackt zu werden. Er vergleicht dazu die ehemaligen Schillingsdüten in Holstein. Aehnlich ist, und vielleicht ein Rest alter Handelsgebräuche, dass im Türkischen die Scheidemünze in grossen Zahlungen nur nach كيسه „Beutel" = 500 Piaster berechnet wird, zumal auch Follis speciell von einer Summe von 500 Kupferstücken gebraucht wurde (Cod. Theodos.).

Als technischer Ausdruck hat der Name sich denn auf verschiedene Sorten von Kupfermünzen fixirt. Procopius (hist. arcana 25) nennt die gewöhnliche constantinopolitanische Kupfermünze *ὀβολοὺς οὓς φόλλεις καλοῦσιν*; Cedrenus (I, p. 801. Bonn) setzt den Follis = $^1/_{12}$ Keration: *φόλλεις ἤτοι νούμμοι*. Andre Citate bis ins 11. u. 12. Jahrhundert hinein s. bei **Mommsen** S. 128, welcher das Resultat seiner Untersuchung in den für unsre Frage bedeutsamen Worten zusammenfasst:

„Der Follis, obgleich occidentalischen Ursprungs, hat sich dennoch im Orient viel länger im Gebrauch behauptet, und als nach dem Untergang des ostgothischen Reiches Justinian wieder solche Follarmünzen in Italien und Afrika schlagen liess, scheint die Bezeichnung als „nummi follares" dort sogar für griechisch gegolten zu haben. Dieser Follis und dessen Multiplen und Quoten sind die „nummi follares", die kupfernen Einer, Fünfer, Zehner, Zwanziger und Vierziger unsrer Cabinette."

Dieser Satz, der in seinem Zusammenhange an der angeführten Stelle zunächst für den byzantinischen Orient gilt, ist für unsern Zweck ohne weiteres auf den mohammedanischen Orient zu übertragen; da es feststeht, dass die ersten Kupfermünzen der Umajjaden, auf denen sich die Bezeichnung فلس findet, eben nach dem Muster der damals gangbaren byzantinischen Scheidemünze geschlagen worden sind; und es daher nur natürlich ist, dass die Araber mit der Sache auch den Namen übernahmen.

Eine Nachbildung des griech. *ὀβολός* liegt daher in فلس nicht vor; wohl aber ist zur Stütze der vorgetragenen Ansicht, wonach es Umbildung aus lat. follis wäre, noch das anzuführen, dass das arabische فلس nebenbei auch ein anderes, echtgriechisches Lehnwort wiedergiebt, das einen sehr verwandten Klang hat, näm-

---

1) Die jedenfalls richtige Combination des arab. فلس mit dem griech. *φόλλις* haben schon früher J. von **Hammer-Purgstall** (Wiener Jahrbb. XXXIX, 39.) und **Paul de Lagarde** (Reliqu. gr. XXXVII. und Gesammelte Abhandlungen S. 79. not. 3.) aufgestellt. D. R.

lich *φολίς* Schuppe und Flecken der Haut; vgl. Bh. bei Vullers L. P. II, 689: فلس ماهى Fischschuppe, und مُفَلَّس bei Firuzabadi nach Krehl a. a. O. 20: „etwas auf dessen Haut Flecken wie die Obolen und Schuppen der Schlange sind"; wogegen Freytags تفليس squama piscis (L. A. III, 369b unten, ohne Angabe der Quelle) mir verdächtig scheint.

Uebrigens möchte ich noch bemerken, dass neben der von den Lexikographen vorgeschriebenen Vokalisation فَلْس, ich von gelehrten Orientalen mehrentheils فُلْس habe sprechen hören, und daran die Frage knüpfen, ob nicht die ursprünglichere Aussprache Fuls gewesen sein möchte, worin das Omikron festgehalten wäre?

Ueber eine vollständige Ausgabe der Gedichte des Abû Nuwâs.

Von

A. v. Kremer.

Ich habe mich bisher enthalten über die in Kairo vor einigen Jahren erschienene vollständige Ausgabe der gesammelten Gedichte des Abû Nuwâs Anzeige zu erstatten, da Herr Ahlwardt denselben Text herauszugeben begonnen hatte und ich den Absatz nicht beeinträchtigen wollte. Nachdem aber die Ahlwardt'sche Ausgabe nicht fortgesetzt wird, so dürfte es den Orientalisten erwünscht sein über die von Kairo, welche sich durch grosse Billigkeit auszeichnet — sie kostet zwei österreichische Thaler d. i. 40 Tarifpiaster — Nachricht zu erhalten.

Der Sajjid Ahmad Šarîf al-'Adawî und Maḥmûd Effendi Malaṭijalî liessen den ganzen Text des Abû Nuwâs lithographiren unter dem Titel:

هذا ديوان اديب زمانه وشاعر وقته واوانه ابي علي الحسن بن هاني
بن عبد الاوّل بن الصبّاح المعروف بابي نواس

Diese Ausgabe bildet einen Band in Kleinquart von 279 Seiten zu je 23 Zeilen in ziemlich schlechter Nasḫischrift und, wie alle orientalischen Textausgaben, ist sie nur der Abdruck einer, wie es scheint, guten Handschrift, die sich im Besitze des 'Abd al-Ḥamîd Bey Nâfi', eines reichen Türken, Sohnes des Dichters von Damiette, befindet. In der Vorrede, die eine meistens aus Ibn Ḫallikân geschöpfte Biographie des Abû Nuwâs enthält, theilt 'Abd

al-Hamîd Bey uns mit (p. 6), er habe lange Zeit nach den Gedichten des Abû Nuwâs vergeblich geforscht und er würde sich damals glücklich geschätzt haben, wenn er auch nur zwei vollständige Kasîdah's hätte auffinden können, bis zuletzt die Gnade Gottes es wollte, dass eine Handschrift des ganzen Dîwân's nach Sûlî's Ausgabe ihm in die Hände kam, sowie eine zweite Handschrift ohne Namen des Sammlers und ohne Vorrede, welche die Gedichte des Abû Nuwâs in acht Kapiteln enthält. Die Anordnung ist folgende: I. في المديح II. في المراثي III. في العتاب IV. في الهجو V. في الزهد VI. في الطرد VII. في الخمريات VIII. في الغزل والمُلَح والمجون.

Ein Abdruck dieser letzteren Handschrift, bereichert mit einigen Varianten aus dem ersteren Exemplar, ist die vorliegende Ausgabe. 'Abd al-Hamîd Bey bemerkt ausdrücklich in der Vorrede, er habe zwischen den beiden in seinem Besitz befindlichen Handschriften ausserordentlich zahlreiche Verschiedenheiten gefunden und sich somit überzeugt, wie richtig Ibn Ḫallikân's Bemerkung sei, dass der Dîwân des Abû Nuwâs von verschiedenen Personen gesammelt ward und deshalb auch so verschiedene Textrecensionen existiren.

Diese Ausgabe ist bedeutend umfangreicher als alle bisher bekannten handschriftlichen Exemplare des Dîwân's. Ein Vergleich mit den von Herrn Ahlwardt herausgegebenen Weingedichten beweist dies. Herrn Ahlwardt's Ausgabe enthält 71 Weinlieder, die vorliegende enthält deren mehr als zweihundert; doch fehlen wieder verschiedene Stücke, die in jener enthalten sind. Von diesen Gedichten trägt ein beträchtlicher Theil den Stempel der Echtheit und aus mehreren Stellen geht hervor, dass der Sammler keineswegs alles im Geschmacke des Abû Nuwâs Gedichtete seiner Ausgabe einverleibte, sondern die Spreu vom Weizen zu sichten bestrebt war. So wird Seite 51 ein Gedicht mit dem Beisatze angeführt, dass es Abû Nuwâs (nur) zugeschrieben wird, so Seite 53, wo am Schlusse der Lobgedichte gesagt wird: Dies ist das letzte wirklich von Abû Nuwâs stammende Lobgedicht: هذا آخر مدائحه التي تحقّقت له

Eigenthümlich ist es aber, das 'Adawî's Ausgabe, ungeachtet sie um ein Drittel reicher ist als die Ahlwardt'sche, dennoch einige Gedichte nicht aufgenommen hat, die in dieser sich vorfinden. Es berechtigt dies zu der Vermuthung, dass, während die Wiener und Berliner Handschriften so ziemlich derselben Redaktion angehören, in 'Adawî's Text eine andere, selbstständige und bisher unbekannte Sammlung dieser Gedichte vorliege.

Die Vergleichung der beiden Ausgaben giebt wesentliche Textberichtigungen, die ich hier folgen lasse, indem ich jedoch, um dieser Anzeige nicht zu grosse Ausdehnung zu geben, nur das Wichtigere hervorhebe; ich bezeichne die Ahlwardt'sche Ausgabe mit A.,

die von Kairo mit K. und folge in der Anordnung der Gedichte der ersteren.

1. v. 4, nach K. ist zu lesen وَلَكِن أَسْقَى v. 5, A. ادركته K. اذا أَدْرَكْتَهُ في الظُّهر. Statt صَقْ hat K. حَيًّا.
2. fehlt in K. findet sich aber in der Tadkirat Ibn Ḥamdûn.
3. v. 3, fehlt in K. sowie in dem von Herrn A. benützten Berliner Manuskript. v. 4, K. الكأس statt الكف A. v. 8, fehlt in K. v. 9, K. كُسيها und تَخطّاها statt لأسها und تعدّاها A.
4. Sowohl in K. als in der Tadkirat Ibn Ḥamdûn. v. 5, K. hat بالعين statt بالعقل; ebenso Tadkirah des Ibn Ḥamdûn.
5. K. v. 4, حانها statt حارها A. — v. 8. K. قواده statt خماره A.
6. K. v. 3, حقًّا statt يفعًا A. — v. 5. K. فالتمسوا statt فأمتسحوا A. v. 16, K. عاجمتها statt تجمتها A. — v. 19 fehlt in K. — v. 21. تحاكيها statt حكتيها A. v. 22, K. بأرن statt اتيها A.
7. K. v. 3, تقطعها statt تواقعها A. v. 8, K. انعجبت statt انعجت A. (erstere Lesart richtig, weil auch das kleine Agânî und die Wiener Handschrift übereinstimmen). v. 10, K. نعمت statt تنعمت A.
8. Sowohl in K. als in Tadkirat Ibn Ḥamdûn enthalten.
9. K. v. 8, ثمّ statt ثمّ A. v. 9, K. قوى ظهره statt قوى ظهره v. 13, K. مائل statt مائل A. v. 17, fehlt in K. v. 23, K. في statt حلمي A.
10. K. v. 3, steht zwischen v. 5 und v. 6, statt بلاد hat K. بأرض. v. 12, steht in K. nach v. 15. v. 13, folgt in K. nach v. 14. v. 16, fehlt in K. v. 18, folgt in K. auf v. 20.
11. K. v. 1, قميت statt عميت (beides aber ist irrig, die gute Lesart ist صميت: denn dies erhellt aus dem Parallelismus mit سكيت).
12. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
13. fehlt in K. sowie in der Berliner Handschrift.
14. K. v. 3, fehlt in K., welche dafür zwei Verse einschiebt, sie lauten:

تعجبت من كرم كسرى — قبل ابّان النتاج
حبّذا ذاك لقاحًا — بين ينبوت وعاج

v. 6. K. hat statt des ersten Hemistich:

كلما أسقاك فتى

15. K. v. 2, شرف statt شغف A. v. 6. Lies mit K. بنا statt به A. v. 11, K. hat صهباء statt صفراء und السنات statt السيات A.
16. K. v. 6, statt رأبداء A. lies وأبدوه, K. v. 7, نفسى A. statt عرضى K.
19. K. v. 2, مراقبة statt محادثة A. v. 14, متوافق K. statt مقارب A. v. 15. سمحا K. statt سجا A.
20, 21, 22. Verschiedene kleine Varianten.
23. K. v. 12, fehlt. Statt ذو نطف wie Herr Ahlwardt schreibt, ist wohl ذو نُطَف zu lesen.
24. K. v. 2, fehlt. v. 6, fehlt.
25. Kleinere Varianten.
26. K. v. 3, فمحت أفكى (ganz im Sinne des Abû Nuwâs) statt لا در دركا A. v. 4, K. لقيها statt اخونهم A. v. 5. Statt تعمك بين الماء والزبد hat K. تفرق, dann K. بين الروح والجسد statt بين الماء والزبد A. v. 6. Statt مختصر A مختطر K. Der zweite Halbvers lautet K.: كأنه غصن بان غير ذى أود, v. 7, 8 fehlen in K. statt ihrer finden sich daselbst folgende Verse:

اما رايت وجوه الارض (قد)بنعت والبسها الرواق بثرة الاسد (sic)

حاك الربيع لها وشيا وحللها بيانع النور من مثنى ومن وحد

واستوقفت آلحمر احوالا مجرمة وأفقر عيشك عن لذاتك الجدد

v. 10 folgt in K. auf v. 1 A. Vgl. Ahlwardt's Ausgabe p. 45.

27. K. v. 2, ترى statt أرى A.
28. K. v. 1, أرى وارجو statt أرجو الاله A.
29. K. v. 1, الا فاسقنى statt الا سقنى A. v. 3. فمنح بناسم من اخوى فدرى. v. 4. K. انغمس النسر statt ارتفع النسر A. v. 7. K. عن مثل 13 statt عن مثله A. v. 8. K. كالغصن يهتز ردفه statt كالبدر ليل تمامه A. Zwischen v. 8 und v. 9 schiebt K. folgenden Vers ein:

له شبه كالبدر ليلة تمه مهفهف اعلى الكشح فى ثغره أشر

v. 9. K. فقام اليه واحد بعد statt A. فقمنا اليه واحدا بعد.

30. Unbedeutende Abweichungen.
31. K. v. 1, حان statt كان A. v. 7. K. امرها تلاشى statt مات لا قائم A.
32. K. v. 2, وظنّ بنا statt عصيّره A. v. 4. K. العذرا statt الخترا A. v. 6. K. نداه statt سناه A. v. 7. K. جعلت statt خلقت A.
33. K. v. 13. بضرب statt بصوت A. (die erste Lesart ist gut.).
34. Unbedeutende Varianten.
35. K. v. 1, يجبى statt عارى A. v. 5. K. يعرّلى statt يترامى A.
36. K. v. 2, صفوها statt صفوها A. v. 5. K. تراك statt A. ذاك beide Lesarten sind falsch, die richtige ist: زاك. Auch sind in K. die Verse 5 und 6 versetzt.
37. K. v. 8, حارت statt دارت A.
38. K. v. 3, شمطت statt ديرت A. v. 6, statt من أنعام ist zu lesen من إنْعام, dann hat K. شماس statt مكاس A. Statt وأَنقد hat K. وبالله, was wohl verschrieben ist für وتأنيه, der Vers hätte also zu lauten:

واَنقْ من إنعام خلّة عاشق تأنيه بعد تصعب وشماس

39. Unbedeutende Varianten.
40. fehlt in K.
41. K. v. 1, تعصى statt اعصى A. v. 2. K. وضمّنت statt وجمّعت A.
42. K. v. 3, لتأديب statt لتأديب A.
43. fehlt in K.
44. K. v. 5, folgt nach v. 9. K. hat متصدعًا. Im ersten Halbvers hat K. auch قوالعها, wofür wohl zu lesen ist فقالعها. Ueber beide Wörter vgl. Ḳâmûs. Statt بخاطرة A. hat K. لتخاطرها, v. 11, K. schiebt zwischen v. 11 u. 12 folgenden Vers ein:

فشربت من فيها ومن يدها ورشفت غير ملعن (sic) رشفى

45. K. v. 6, ذاك الّذى قد غاب منّا statt ذلّ الّذى عنّت فيها A. Letztere Lesart ist die bessere.
46. K. v. 4, نداه statt مداه A. v. 5, K. مضراب statt مضروب A. v. 6 und 7, versetzt in K. v. 9, K. الرقاق statt الرقاق A. v. 10 und 11 K. zusammengezogen, wie folgt:

واحور لا تجاوزه الاماقى وآلقى متى منّا التلاقى

47. fehlt in K.

48. K. v. 9 u. 10 folgen auf v. 12 A., dann folgt in K. auf v. 10 A:

كفى حزنا ان الجواد مقتّر عليه ولا معروف عند بخيل

v. 12. K. الندى statt التقى A.

49. Der Text dieses Gedichtes ist in K. im Ganzen mit dem in A. übereinstimmend.

50. K. v. 6 تلمع لمع statt تلعب لعب A. v. 8 fehlt in K.

51. K. v. 3 دخلت statt دعيت A. v. 5 K. مشغبا statt مشعبا A. (Die richtige Lesart dürfte sein مشغبا). v. 6. K. لا درّ درّك statt لله درّك A. v. 7. der zweite Halbvers lautet in K.:

طعما اذا طعمت كتنعم المقلق (المقلق 1.)

52. Unbedeutende Varianten.

53. fehlt in K.

54. K. lässt auf v. 5 folgen:

فلا تردّ على ذى القدر ان زيارته غصص

55. K. hat v. 2 in folgender Form:

وسقلت خمارا على بكاسه قراح باسلاف ورحت اميل

56. K. v. 4, besser راح statt زاح A.

57. fehlt in K.

58. K. v. 1, آبنها statt وابن عله; dies ist die einzig richtige Lesart; ich fasste in meiner deutschen Bearbeitung des Abû Nuwâs den Vers ebenso irrig auf, wie Herr Ahlwardt.

59. K. v. 7, يتقضى statt يتّقى A.

60. fehlt in K.

61. Unbedeutende Varianten.

62. fehlt in K.

63. Stimmt mit K. bis auf einige kleine Varianten, v. 7 fehlt in K.

64. K. v. 1. غض اللسان und ماضى العنان statt عفّ اللسان und عاصى العنان A. v. 9 u. 10, versetzt in K.; v. 14 K. لقرن السام. v. 15, fehlt in K.

65. K. v. 1, فى دعم دنّ statt فى بيت حان A. v. 3, K. شككت بزالها statt فضضت ختامها A. v. 4, K. richtig مصفور statt des fehlerhaften مظفور A. v. 9, K. البرائع statt الازمّة A.

66. Ganz übereinstimmend.

67. fehlt in K.

68. K. setzt die Verse 14, 15 zu Anfang des Gedichtes. v. 4, K. الملس statt اكفّ A. v. 10, 11 fehlen in K.

69. K. v. 2 und 3, untereinander versetzt.

70. fehlt in K.

71. K. v. 2, تحيى statt تجى A. (erstere Lesart ist allein richtig).

Einzelne dieser Varianten lassen uns vermuthen, dass die der Ausgabe von Kairo zu Grunde liegende Handschrift einen ursprünglicheren Text enthält, als jene, die Herr Ahlwardt benutzte, denn wenn die Ausgabe von Kairo zum Gedichte 1. v. 5 حتّى, zum Gedichte 26. v. 3. فتكتُ أمّك, zum Gedichte 28. v. 1 أرى وأرجو, zum Gedichte 51. v. 6 لا درّ درّك schreibt, so ist dies ganz dem cynischen Tone des Abû Nuwâs entsprechend, wofür später anständiger und frömmer صلّى, أرجو الإله und لله درّك geschrieben ward.

Die in 'Adawî's Ausgabe fehlenden, in jener des Herrn Ahlwardt enthaltenen Gedichte sind No. 2, 12, 13, 40, 43, 47, 53, 57, 60, 62, 67, 70. Von diesen Stücken fehlen 12 und 13 auch in der Berliner Handschrift, ersteres steht jedoch im Cod. Goth. 567 und im kleinen Aġânî, nicht so letzteres, dessen Echtheit somit stark in Frage gestellt ist.

Aus einem Briefe des Hrn. Consul Dr. Blau an Prof. Fleischer.

Serajevo, 4. Aug. 1867.

Seit Jahren sind in der Zeitschrift d. D.M.G. von verschiedenen Seiten Angriffe meistens gegen meine epigraphischen Forschungen gerichtet, ohne dass ich mich dagegen besonders gewehrt hätte. Ewald fing damit an, Bd. XIII, 344: eine Erwiderung nahm ich auf den Wunsch der Redaktion zurück. E. Meier fuhr damit fort, sowohl wegen der Sinaitica, als gelegentlich wegen phönizischer Dinge (Bd. XVII, 575 ff. XIX, 1. Abhandl. IV, no. 4); ich fühlte mich nirgends getroffen, und — De mortuis nil nisi bene! Mordtmann XIX, 406 fasste mich gar von Seiten meiner „amtlichen Functionen"; ich schwieg, um ihm nicht auf ein für ihn selbst an Erfahrungen reiches Feld folgen zu müssen. Levy endlich, mit dem ich mich zu meinem Bedauern öfter in Widerspruch befinde, als ich bei seinem unbestreitbaren paläographischen Talent wünschen möchte, hat gegen mich bisher stets das letzte Wort be-

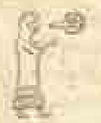
halten. Ich weiss zu gut, dass eine Polemik, die nicht Schlag auf Schlag, sondern in langen Zwischenräumen geführt wird, für die Leser wie für die betheiligten Streiter höchst unerquicklich ist. Daher überliess ich das Endurtheil am liebsten allein der Zeit oder unparteiischen Dritten: indessen glaube ich im Interesse der für die Wissenschaft erstrebten Resultate selbst wenigstens einmal die Art und Weise kennzeichnen zu müssen, mit der besonders Hr. Pr. Levy gegen mich zu Felde zieht.

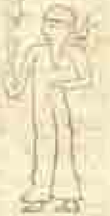
In dem mir in diesen Tagen zugegangenen 1. und 2. Heft des XXI. Bandes, S. 284, findet sich ein auf meinen Artikel in Ztschr. XIX, 522 ff. bezüglicher Brief desselben vom 9. Febr. 1866. Seine Erklärung, dass er sich mit meinem Aufsatze „in Widerspruch befindet", war insofern entbehrlich, als ich eben in jenem Aufsatze die von ihm gegebenen Erklärungen der fraglichen Inschriften überall zu widerlegen suche. Dann folgen zwei Sätze, in welchen das beliebte Adverbium „sicher" zweimal eine mögliche, aber nichts weniger als unbestrittene Lesung und Deutung ohne weitern Beweis unanfechtbar machen soll. Dabei laufen folgende Unachtsamkeiten mit unter: aus e i n e r Inschrift (c) macht Hr. Prof. Levy z w e i, *a* und *c*, und weiter meint er, dass die Bdtg. v e r f e r t i g e n für עבד, die i c h dem Worte vindiciren wolle, abzuweisen sei, während Er selbst der e r s t e gewesen ist, der dies Wort im Phönizischen so deutete (Phön. Stud. II, 71, Anm.: „עבד nach dem Aram. = hebr. עשה m a c h e n"). Da er übrigens den Gegenbeweis für einen andern Ort aufspart, dass meine (überdiess, Ztschr. XIX, 535, Z. 18, vorsichtig als Vermuthung hingestellte) jetzige Ansicht gegen m e i n e frühere, עבד sei appell. als „Knecht" zu fassen, wieder zurücktreten müsse, so will ich gleich hier bemerken, dass nun gerade das auf dem Siegel (a. a. O. 535) stehende עבדעזיו, als E i g e n n a m e A b d u z i v gefasst, einen unerwarteten Halt in dem Ἀβδούσιβος einer Inschrift aus der Gegend von Byblos (Renan, Miss. de Phénicie, Texte III. Livr. p. 241) gefunden hat; eine neue Warnung, dass man nie zu früh etwas für s i c h e r ausgeben soll.

Zum Schlusse p r o t e s t i r t Hr. Prof. Levy mit E n t s c h i e d e n h e i t „gegen das Symbol", d. h. gegen meine Auffassung des fraglichen Zeichens als Symbol, und Er schliesst also: „B e i L u y n e s a n d e r v o n B l a u a n g e f ü h r t e n S t e l l e f i n d e t s i c h g a r n i c h t s, w a s d i e s e m Z e i c h e n ä h n l i c h w ä r e". —

Sollen die Leser, welche natürlich nicht alle so seltene Werke wie L u y n e s I n s c r. e t N u m i s m. C y p r i o t e s zur Hand haben, etwa glauben, dass ich zur Stütze meiner Ansicht beliebige Citate aus der Luft greife? Gegen eine s o l c h e Insinuation muss ich mich auf das bestimmteste verwahren. — Es handelt sich um die Deutung eines Zeichens in der von Levy Phön. Stud. II (no. 4 der Tafel) publizirten Siegelinschrift, welches derselbe als Koph nimmt (S. 30), während es nach meiner Deutung (Ztschr. XIX, 535) „nur das bekannte Symbol ist, welches auf cypriotischen Mün-

zen so häufig vorkommt". Mich führte hierauf die Vergleichung folgender beiden Darstellungen:

Die fragliche Gruppe bei Levy sieht so aus: 

wogegen der von Luynes Numism. et Inscr. Cypriot. S. 36. 37. beschriebene Cylinder, in dem Theile, von welchem Luynes 37 ausdrücklich sagt: Je n'ai fait graver ce cylindre que pour montrer les rapports du Mahrou des Perses avec celui qui paraît sur les médailles cypriotes, nach Taf. VII ebenda, folgendes bietet: 
Beachten Sie die Aehnlichkeit, nicht blos des Zeichens, sondern auch der Figur und Haltung.

Nimmt man nun hinzu, dass auf den von Luynes a. a. O. S. 32 beschriebenen Münzen (Taf. VI, no. 7. 8) der cypriotische Mahrou folgende Gestalten hat:  und so wird es wohl erlaubt sein, zur Vergleichung des bestrittenen Zeichens auf Luynes cypriotische Denkmäler S. 32—37 zu verweisen; jedenfalls setzt es viel Dreistigkeit voraus, zu behaupten, an der von mir angeführten Stelle finde sich nichts jenem Zeichen ähnliches, und gegen diesen Vergleich „entschieden zu protestiren", — der stärkste Ausdruck, den eine wissenschaftliche Polemik überhaupt kennt, und der höchstens bei notorischen Fälschungen statthaft ist. Herr Prof. Levy aber scheint diesen Ausdruck eben seiner Stärke wegen besonders zu lieben; er hat denselben schon einmal in einem ähnlichen Falle gegen mich gebraucht, Bd. XVII, 94 Anm. 1. Damit wir zum Besten der Wissenschaft, welcher wir beide dienen, Hand in Hand weiter arbeiten können, wird er wohl thun, seine Worte künftig etwas genauer abzuwägen. —

Endlich erlauben Sie mir noch ein paar Zeilen Antwort auf die mir ebenfalls vor kurzem in die Augen gefallene Interpellation des Hrn. Prof. Wickerhauser in Ztschr. XIX, S. 623, welche, obschon sie keinen Namen nennt, an meine Bemerkung in Bd. XVII, 392 anknüpft und sich gegen den von mir gebrauchten Ausdruck richtet, dass das Wort سيسى im Hoch- und Schrifttürkisch der Pforte recipirt sei.

Gegenüber der Behauptung des Herrn Prof. Wickerhauser XVII, 757: „Das Beiwort سيسلى neblig, regnerisch, gehöre dem kroatisch-türkischen Dialecte an", bedeutet der Ausdruck XVII,

393 „das Wort sei im Hoch- und Schrifttürkischen der Pforte recipirt" zunächst nichts anderes, als dass es weder ein Vulgärwort noch ein Provinzialismus ist, sondern zu den Wörtern gehört, die sowohl in der Umgangssprache der höheren Kreise, als auch insbesondere in der mustergültigen Schriftsprache der türkischen Hauptstadt angewendet werden; — vgl. den Ausdruck: „klassisches Schrifttürkisch" in den Nachrichten über die Angelegenheiten der D.M.G. zu Bd. XXI, p. XI, Z. 10. Den weiteren Ausführungen des Herrn Interpellanten und dem Sinne des Gegensatzes zwischen der „Schule Rosenzweig" und den „Männern der Wissenschaft" nachzugehen, finde ich mich nicht berufen. Indem ich mich hinsichtlich alles Uebrigen im Voraus auf meine demnächst in den Abhandlungen der Gesellschaft erscheinende Arbeit über den kroatisch-türkischen Dialekt beziehe, bemerke ich hier nur noch, dass Hr. Prof. Wickerhauser in seinem Aufsatze vom 28 Januar 1865, Ztschr. XIX, S. 620 ff., wohl übersehen hat, was ich inzwischen in dem Briefe an Sie vom 1 Juni 1864 (abgedruckt Ztschr. XVIII, 827) beigebracht hatte; sonst würde er wenigstens die Vermuthung zurückgehalten haben, dass das Wort سبس im türkischen Kamus fehle.

Druck von G. Kreysing in Leipzig.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY
New Delhi

